مصر النهضة



دار الكتب والوثائق القومية
الادارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

جذور الأصولية الإسلامية فى مصر المعاصرة

رشيد رضا ومجلة المنار

١٨٩٨ - ١٩٣٥

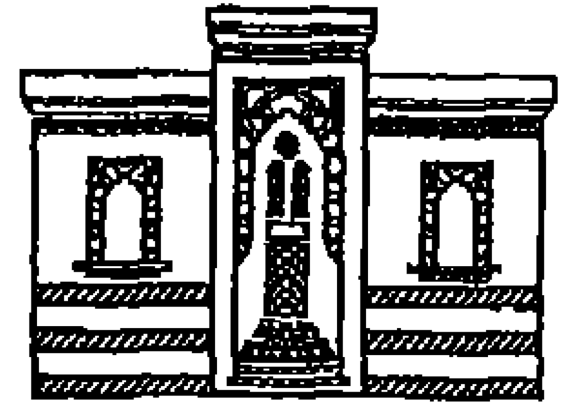


٧١

أحمد صلاح الملا

جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة

رشيد رضا ومجلة المنار



دار الكتب والوثائق القومية
الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة
رشيد رضا ومجلة المنار
١٨٩٨ - ١٩٣٥

تأليف
أحمد صلاح الملا

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة
(١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

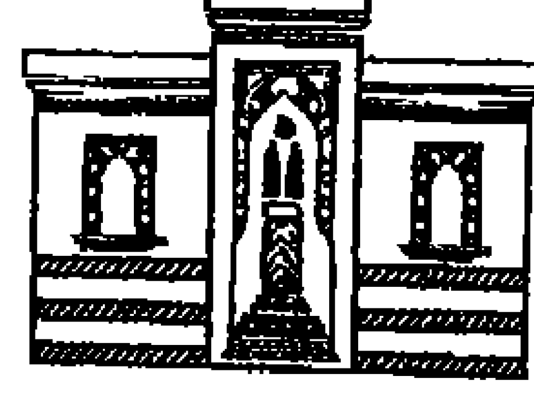
رئيس مجلس الإدارة
أ. د. محمد صابر عرب

الملا، أحمد صلاح .
جذور الأصولية الإسلامية فى مصر المعاصرة: رشيد رضا ومجلة المنار: ١٨٩٨-١٩٣٥/ تأليف أحمد صلاح الملا. ـ القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية ، الإدارة المركزية للمراكز العلمية، مركز تاريخ مصر المعاصر، 2008.
214ص؛ 24 سم.- (سلسلة دراسات علمية فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر)
تدمك 1 - 0554 - 18 - 977
1- الإسلام - دعوات سلفية - مصر.
2- مصر - تاريخ - العصر الحديث.

٢١٧

إخراج وطباعة:
مطبعه دار الكتب والوثائق القوميه بالقاهرة.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠٨/٨٢١٧
I.S.B.N. 977 - 18 - 0554 - 1



الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

مصر النهضة

سلسلة دراسات علمية فى تاريخ
مصر الحديث والمعاصر

الآراء الواردة بالنص لا تعبر عن رأى هيئة التحرير ولكن تعبر عن رأى المؤلف

أسس هذه السلسلة
أ.د. يونان لبيب رزق
عام/ ١٩٨٣

للمراسلات / مركز تاريخ مصر المعاصر/ دار الكتب والوثائق القومية/ كورنيش النيل. رملة بولاق.

إهــداء

إلى روح والدي...

إلى ذكراه التي تنثر الأمان في وحشة الأيام...

أحمد

تقـديـم

تبدى "مصر النهضة" اهتماماً بالتأريخ للفكر المصري الحديث والمعاصر ، خاصة ما يتصل منه بقضايا الفكر السياسي والاجتماعي ، وتركز على إسهامات المفكرين وكبار المثقفين ، على اعتبار أن قضايا هذا الفكر تتصل بقضية النهضة والاستنارة في تصديها للتيارات المحافظة والأصولية ... وقد سبق للسلسلة أن قدمت دراسات عن فكر الإمام محمد عبده ، والفكرة العربية في مصر ، وتحديث الفكر المصري ، وعن الفكر السياسي عند العقاد ، وكذلك عن إسهامات علماء القرن الثامن عشر ، فضلاً عن دراسة الخطاب السياسي الصوفي .. إلخ .

وفي إطار هذا الاهتمام تقدم اليوم دراسة رائدة لواحد من جيل شباب الباحثين الواعد ، الذين هم أمل الوطن وأمل نهضة الكتابة التاريخية فيه ، وهو الباحث أحمد صلاح الملا ، وبالرغم من أنه لايزال يعد دراسته لدرجة الدكتوراه إلا أنه قدم للمكتبة التاريخية دراستين مهمتين إحداهما عن الطبقة العاملة والحياة السياسية في مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) نشرت عام ٢٠٠١، والأخرى عن "مصر والعروبة ،أزمة الوعي وإشكالية الهوية" نشرت عام ٢٠٠٢ ، كانتا مبشرتين بباحث يمتلك رؤية نقدية وعشقاً وجدية لازمين للدراسة التاريخية . والكتاب الذي بين أيدينا ، الذي نال به درجة الماجستير بامتياز تحت أشراف أستاذنا الدكتور عبدالخالق لاشين ، كان لي حظ المشاركة مع الأستاذ الدكتور محمد صابر عرب في مناقشة الدراسة وتقويمها وإجازتها في فبراير عام ٢٠٠٦ بتقدير ممتاز .

وهذه الدراسة تنصب في جوهرها على إسهامات الشيخ محمد رشيد رضا ومدرسة مجلته "المنار" ، في بلورة وتكريس تيار الفكري السلفي ، الذي تخلى عن التوفيقية التي أرساها الإمام محمد عبده من خلال دوره في حركة الإصلاح الإسلامي وتوافقها مع المدنية الحديثة ، في أواخر القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين . فجاءت هذه المدرسة خلال الثلث الأول من القرن العشرين وبالتحديد خلال الفترة (١٨٩٨-١٩٣٥) وهي الفترة التي شهدت صدور مجلة المنار وحتى وفاة رشيد رضا مؤسسها وصاحبها ، بل ووفاة المجلة التي ارتبطت بشخصه ارتباطاً وثيقاً . و لابد من الإشارة إلي

أن الدراسة التي بين أيدينا ليست ترجمة لحياة رشيد رضا ولا هي عرض لتاريخ المجلة ، وإنما تنصب على إبراز المجرى الرئيسي للتيار السلفي الذي عبرت عنه وبلورت فكره من خلال نظرة علمية نقدية ، تبرز كيف نبتت ونمت جذور الأصولية الإسلامية المعاصرة في مصر في هذه التربة، كيف ترعرت بفكر رشيد رضا وأتباعه وتلاميذه الذين تعهدوا النبتة لتثمر تيارات جديدة من "الإسلام السياسي الحركي" حسب تعبير المؤلف ...

ولست أحب أن أسبق الباحث إلي عقول قرائه ، حتى لا أفرض رؤية مسبقة للنص، ربما تحول دون فهم آخر لأطروحته ، كما ليس من شأني أن ألخص أفكاره الرئيسية ، لكن من المهم ملاحظة أن كاتبنا انطلق من خلفية دور الأفغاني ومحمد عبده في حركة التجديد الإسلامي في العصر الحديث ، ليؤرخ كيف خرج من أعطافها تيار سلفي جديد، له فكر سياسي واجتماعي خاص ، عبر عنه في مناقشته لقضايا مهمة مثل الدولة الوطنية ، وعلاقة الدين بالدولة ، والديمقراطية ، ومسألة الخلافة الإسلامية ، فضلاً دراسة موقف المنار من القضايا العربية والخطر الصهيوني وغيرها .. كما عبر عنه من خلال دراسة آراء هذا الإتجاه الفكري في قضايا تعليم المرأة وحريتها وحجابها .. إلخ ثم قضايا التعليم الديني وصلته بالتعليم المدني الحديث ومؤسساته ، وفي فصل أكثر أهمية كان مسك الختام تصدى الباحث لدراسة رؤية هذا التيار لتجليات الحداثة ممثلة فيما أنتجه الفكر الغربي من علوم واقتصاد وآداب وفنون .

وسيلاحظ القراء ، ومنهم من قد يختلف مع الكاتب ، أنه استنتج أن فكر المنار ورشيد رضا كان رد فعل دفاعي لمواجهة التهديد الغربي ، سواء في جانبه الإمبريالي أو في جانبه الحضاري ، ومن ثم أخذ على عاتقه الحفاظ على أسس المجتمع التقليدي والتمسك به درءاً لما يتهدده من أخطار ومن هنا كان تركيز رشيد رضا والمنار على تفسير تخلف العالم الإسلامي بانحرافه عن مبادئ الإسلام الصحيحة وعن تراث السلف الصالح ، وليس على نقد الواقع المتخلف ، ولكونه كان فكراً محافظاً فكان عليه معارضة العناصر العلمانية والحداثية في الثقافة العربية ، أكثر من معارضة عناصر الجمود في التراث الإسلامي ، ومن ثم استنتج باحثنا أن المحاولة الإصلاحية لهذا التيار انحصرت بشكل أساسي ضمن حدود ترميم الواقع وليس تغييره ، كما أن بروز الطابع المحافظ للحركة

الإصلاحية جاء مرتبطاً بحالة الدفاع المستمرة عن "الذات" ، في مواجهة ضغوط "الأخر" (الأوروبي) وتهديداته للهوية بل وللعالم الإسلامي .

وأخيراً فقد كان موضوع النهضة والحداثة هو جوهر الصراع الفكرى بين تراث السلف وبين القيم والأفكار الغربية ، وفي ظني أن هذا الموضوع ما يزال مطروحاً ، بشكل أو آخر، على مجتمعاتنا، وهو ما يقتضي مزيداً من الوعي والنظرة النقدية لتيارات الفكر السياسي والاجتماعي التي عالجت هذا الموضوع ، وهو ما فعله مؤلفنا بمهارة ووعي شديدين عند معالجته لإسهامات تيار رشيد رضا ومدرسة المنار .

وإذ ترحب "مصر النهضة" بنشر هذه الدراسة العلمية الرصينة والجادة ، فإنها تأمل أن تحقق أهدافها من خلال تأصيل نقدي لتاريخ قضية من أهم القضايا المطروحة على ساحة الفكر والثقافة ، وهي قضية الأصولية الإسلامية المعاصرة، كما تأمل أن تثير نقاشاً علمياً خصباً ، يستهدف فهماً أفضل لتاريخ وطننا لتحقيق نهضته التي هي هدفنا جميعاً ...

والله ولى التوفيق،،،

رئيس التحرير
أ. د. أحمد زكريا الشلِّق
يناير ٢٠٠٨

مقدمة

الدراسة التى نقدمها اليوم، هى دراسة عن الفكر السياسي والاجتماعي فى مجلة المنار "١٨٩٨-١٩٣٥" بإعتبار المنار تشكل جذراً من أهم الجذور الفكرية للأفكار الأصولية المعاصرة في بلادنا، وسوف نتتبع في هذه الدراسة الرؤى والمواقف السياسية والاجتماعية لهذه المجلة منذ بداية صدورها حتى توقفها عام ١٩٣٥ بوفاة صاحبها محمد رشيد رضا.

وثمة عوامل عديدة دفعتنا لإختيار المنار موضوعا للدراسة، أولها هو أهميتها التاريخية، حيث كانت المنار على مدي الثلث الأول من القرن العشرين - بوصفها استمرارا لحركة الإصلاح الإسلامي التي قامت على أكتاف جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده- طرفاً أساسياً فى صراع الأفكار الذى ساد العالم الإسلامي فى تلك الفترة، تحت وطأة مواجهته سياسياً وحضارياً ضد الغرب، بين دعاة اقتباس كافة عناصر الحضارة الغربية كسبيل وحيد للتقدم، وبين من رأوا فى مثل هذا الاقتباس الكامل خطراً على الأسس الوجودية للمجتمع الإسلامي، ومما يزيد من أهمية المنار أيضاً، ما كفله لها انتشارها الواسع عبر العالم الإسلامي من قوة تأثير، فعلى امتداد العالم الإسلامي كان هناك مسلمون يقرأون المنار ويعتبرونها مرشدهم فى سائر شئون الدين والدنيا.

وعلى مستوى آخر، كان تعاظم المد السلفى واستمرار جدلية المواجهة مع الغرب. فى لحظتنا الراهنة، من أهم ما دفعنا للتفكير فى دراسة المنار، فمن الضروري لإنجاز فهم حقيقي لمعطيات الواقع الراهن، تأصيل هذه المعطيات فى سياقها التاريخي، وهنا يصبح للمنار أهمية خاصة، لكونها مثلت قنطرة الانتقال بين الإصلاح الإسلامي "التوفيقي" السابق عليها، وبين تيارات الإسلام السياسي الحركي اللاحق لها، التى كانت جماعة "الإخوان المسلمين" نموذجها الأبرز.

على الصعيد المنهجي، سنتبع فى هذه الدراسة منهج التحليل التاريخي لنصوص المنار، لربط هذه النصوص بالواقع الذى أنتجها، والوصول فى النهاية إلى تقييم لدور المنار فى تطوير - أو تثبيت - هذا الواقع.

وثمة مسألة منهجية مهمة ينبغي توضيحها منذ البداية، حيث سيلاحظ القارئ على امتداد هذه الدراسة نوعا من التداخل بين المنار كمجلة وبين صاحبها رشيد رضا، وهذا التداخل طبيعي وموضوعي فى واقع الأمر، فرغم أن المنار قد استضافت على صفحاتها أحيانا كتابات لآخرين كثر غير رشيد رضا - وهو ما سنوضحه فى مواضعه - إلا أن رضا ظل هو الكاتب الأساسي فى كل القضايا التى ناقشتها المنار، بل أنه انفرد فى كثير من الأحيان، بالكتابة فى قضايا سياسية واجتماعية عديدة.

وقد تم تقسيم هذه الدراسة إلى تمهيد وستة فصول وخاتمة، وفى التمهيد ناقشنا أهم أفكار الإصلاح الإسلامي السابق على المنار فى إطارها التاريخى، كما ناقشنا

ملابسات إصدار المنار، ومفهومها للإصلاح الإسلامي وعلاقة هذا الإصلاح لديها بالإصلاح السابق عليه.

وفي الفصل الأول، ناقشنا رؤية المنار لأهم المفاهيم السياسية النظرية التى أثارت جدلاً فكرياً فى هذه المرحلة، كالموقف من الاستعمار الغربى، والنظرة الى الآخر الديني المسيحي، ومفهوم الأمة بين الولاء الديني والولاء الوطني الحديث، والديموقراطية، وعلاقة الدين بالدولة.

وفى الفصل الثانى، تتبعنا علاقة المنار بالدولة العثمانية - باعتبارها دولة الخلافة الإسلامية - فى عهد السلطان عبد الحميد الثاني، ثم فى عهد جمعية الاتحاد والترقى، ثم فى عهد مصطفى كمال، كما ناقشنا فى هذا الفصل أيضاً، موقف المنار من كتاب الشيخ على عبد الرازق "الإسلام و أصول الحكم" الذى صدر عام ١٩٢٥، بعد إلغاء مصطفى كمال للخلافة العثمانية.

وفي الفصل الثالث، أوضحنا مواقف المنار من القضايا السياسية العملية فى العالم العربى، فتتبعنا فى البداية رؤيتها لأوضاع شبه الجزيرة العربية وعلاقتها بكل من الشريف حسين بن على والملك عبد العزيز بن سعود، ثم تتبعنا رؤيتها للتطورات السياسية فى سورية ولبنان قبل وبعد الانتداب الفرنسي، ورؤيتها لقضايا السياسة المصرية وصراعاتها، وموقفها من الخطر الصهيونى على فلسطين، ومن الزحف الاستعماري الأوربي على المغرب العربى.

وفى الفصل الرابع، تتبعنا رؤية المنار لقضايا المرأة، باعتبار أن "المرأة" كانت أحد الأوتار الملتهبة التى شكلت مجالا للتماس بين فكر الإصلاح الإسلامي والفكر الغربي اللبرالي الحديث.

وفى الفصل الخامس، ناقشنا رؤى المنار لقضايا التربية والتعليم وموقفها إزاء المؤسسات التعليمية القائمة فى زمنها، ومحاولة صاحبها رشيد رضا لإقامة تعليم ديني "نموذجي" يتفادى عيوب هذه المؤسسات، فيما عرف باسم "مدرسة دار الدعوة والإرشاد".

أما فى الفصل لسادس، فقد ناقشنا رؤى المنار لبعض تجليات الحداثة التى ظهرت فى العالم الإسلامي بفعل احتكاكه بالغرب، منذ بداية القرن التاسع عشر، وأبرزها العلم الحديث والاقتصاد الحديث والفنون الحديثة، والمنتجات التقنية الغربية التى اقتحمت الحياة اليومية للمسلمين وصارت جزءاً لا يتجزأ منها، منذ بداية القرن العشرين.

وفى النهاية، قدمنا خاتمة استخلاصية للدراسة، تحمل أهم نتائجها العامة وتؤكد على بعض قضاياها المنهجية الرئيسية.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على مجموعة متنوعة من المصادر، كان أهمها بلا شك المجموعة الكاملة لمجلدات مجلة المنار ١٨٩٨- ١٩٣٥، التى قدمت لنا مادة ثرية

عكست جميع جوانب فكرها الديني و السياسي والاجتماعي.

وإلي جانب المنار، اعتمدت الدراسة على بعض الدوريات الأخرى المعاصرة لها لاستجلاء وجهات النظر المختلفة حول بعض القضايا، كما اعتمدت أيضاً على بعض مجموعات الوثائق المنشورة، وعلى مجموعة كبيرة من المصادر القلمية والمراجع العربية والأجنبية.

لا يفوتنا في هذه المقدمة، الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة التى تناولت موضوع دراستنا أو بعض جوانبه، وأهمها- فيما نرى - دراسة الدكتور "محمد صالح المراكشي" المعنونة "تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار"، وقد تميزت هذه الدراسة بقدر كبير من العمق والجدية، وتوصلت فى كثير من الأحيان إلى أحكام صائبة حول فكر رشيد رضا كما انعكس فى المنار، لكنها - على جودتها غير المنكورة - اقتصرت على كتابات رشيد رضا دون غيره من كتاب المنار، ما حرمها من تناول المنار كمدونة متكاملة، حيث كان لكتابات الأخرين فيها - على قلتها - أهمية يصعب التقليل منها، كما اشتملت دراسة المراكشي أحيانا على أحكام وتقييمات غير دقيقة فى بعض القضايا الأساسية، وعلى مستوى آخر، أهملت تلك الدراسة - جزئيا أحيانا و كليا أحيانا أخرى - مناقشة بعض القضايا الأساسية التى أرتكز عليها عمل المنار، سواء فيما يخص قضايا الفكر النظري، أو فيما يخص بعض القضايا السياسية والاجتماعية العملية التى أثيرت على صفحات المنار.

وثمة دراسة أخري ينبغي الإشارة اليها، وهى دراسة الباحثة "أميمة عمران" التى قدمتها كرسالة للماجستير بكلية الإعلام، جامعة القاهرة عام ١٩٩٢ بعنوان "صحيفة المنار - دراسة تاريخية وفنية"، وما يمكن قوله عن هذه الدراسة، هو أنها قد تتبعت مقالات المنار فى الغالب بمنهج وصفي تقليدي يفتقر الى التحليل والنقد، ويضاف الى هذا إهمالها الكلي لكثير من القضايا الهامة فى المنار وعدم تعرضها لها البتة.

إلى جانب هاتين الدراستين، ينبغي الإشارة الى أعمال الدكتور "أحمد الشرباصي" الثلاثة التى أصدرها فى السبعينات عن رشيد رضا، وحملت عناوين "رشيد رضا صاحب المنار: عصره وحياته ومصادر ثقافته" و "رشيد رضا الأديب والكاتب الإسلامى" و "رشيد رضا الصحفي والمفسر والشاعر واللغوي"، ورغم أن هذه الدراسات اشتملت على معلومات مهمة، إلا أن ما يلاحظ بشأنها هو أنها انحازت بشكل مطلق لرشيد رضا ولم تتعامل مع ما قام به من أدوار تعاملا علمياً نقدياً، كما أنها اتبعت أسلوباً كلاسيكياً فى التأليف، يرتكز على حشد التفاصيل دون توظيفها فى سياق فكري واضح، وهو ما جعل من هذه الدراسات فى المحصلة، مجرد سيرة مصمتة لرشيد رضا تخلو فى العموم من المناقشة الجدية لجوانب فكره المختلفة كما تجلت فى المنار .

فى نهاية هذه المقدمة، ينبغي تقديم الشكر لكثيرين ساعدوا على إنجاز هذا

العمل، ويأتي في موقع الصدارة منهم والديّ الكريمين وأخوتي وجميع أفراد عائلتي، لما تحملوه من مشاق وأبدوه من عطف على هذه الدراسة وصاحبها، ولعل لوالدي - رحمه الله - بالذات نصيب وافر من الشكر، حيث تحمل معي - وعني - خيبات سنوات طوال، وشملني دوماً برعايته ودعمه اللامحدود، فله مني كل امتنان ومحبة.

كما أتوجه بكل التقدير والعرفان إلى أستاذي الدكتور/ عبد الخالق لاشين، المشرف على هذا العمل، والذى مثل بالنسبة لي منذ كنت طالباً فى المرحلة الجامعية، نموذجاً جليلاً لفكرة الأستاذية بكافة أبعادها العلمية والإنسانية، وكان لتوجيهاته السديدة وأبوته الحازمة علمياً وإنسانياً، فضل كبير على هذه الدراسة وصاحبها.

كما أتقدم بالشكر أيضاً إلى أستاذي الدكتور/ أحمد زكريا الشلق، لتشجيعه الدائم لشخصي ولمساعدته المباشرة لي في إنجاز هذا العمل، حيث فتح لي مكتبته الخاصة بلا تحفظ وقدم لي مجموعة كبيرة من مصادر ومراجع الدراسة، ولا يفوتني هنا أيضاً أن أشكر الدكتور/ عادل غنيم، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

كما أتقدم بخالص الشكر إلى الأستاذ الدكتور/ أحمد زكريا الشلق، والأستاذ الدكتور/ محمد صابر عرب، لتفضلهما بمناقشة هذه الدراسة التي قدمت في الأصل كرسالة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر من كلية الآداب - جامعة عين شمس، حيث كان لملاحظاتهما القيمة ودعمهما المحب أفضل الأثر على الدراسة وصاحبها.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى جميع موظفي قاعات الاطلاع فى "دار الكتب والوثائق القومية" وفى مكتبة "معهد البحوث والدراسات العربية"، لما قدموه لي من معاونة صادقة، كان لها أثرها الطيب في إنجاز هذا العمل.

كما أتقدم بالشكر، الى جميع زملائي وأصدقائي فى "المركز القومي لثقافة الطفل"، حيث كان دعمهم ومحبتهم وتخفيفهم أعباء العمل عني، حافزاً على العمل لإنجاز هذه الدراسة.

وبعد ... لم يبق سوى أن يشاركني القارئ صفحات هذه الدراسة، لعلها تكون لبنة صغيرة فى صرح الفكرالعلمي النقدي فى بلادنا، للوصول إلى مجتمع ديموقراطي، علماني، حر، ومتسامح.

والله من وراء القصد

أحمد صلاح الملا

القاهرة : ١٩/ ١١/ ٢٠٠٧

الفصل التمهيدي
التهديد الغربي وظهور الإصلاح الإسلامي الحديث

مدخـــل :-

منذ الحملة الفرنسية على مصر والشام، وبشكل أكثر وضوحاً منذ انهيار تجربة محمد علي، ظهر جلياً أن العالم الإسلامي قد وصل إلى حال من الجمود اقتصادياً وسياسياً وثقافيا، صار معها عاجزاً عن التكيف مع معطيات الحياة في العالم الحديث، وربما يعود هذا الأمر في جانب أساسي منه إلى الانقطاع الحضاري الطويل الذي فرضته الدولة العثمانية ـ أقوى دول هذا العالم وقتذاك ـ على الخاضعين لحكمها خاصة من المسلمين، وهو انقطاع كانت له أثار بالغة الوخامة[1].

وربما كانت أبرز آثار هذه الحالة، أن عجز العالم الإسلامي عن مواجهة زحف الغرب ـ الذي كان قد وصل إلى مرحلته الإمبريالية ـ المخيف عليه طوال القرن التاسع عشر، وبشكل خاص منذ انهيار تجربة محمد علي، وهو ما أدى إلى تحول هذا العالم طوال هذه الفترة إلى ساحة مفتوحة لضغوط غربية هائلة، ففككت معظم بناه القديمة، وأنتجت تحولات كبرى فيه على كافة المستويات، فعلى المستوى الاقتصادي، تعاظمت في هذه الفترة جهود القوى الأوربية لإدماج المنطقة قسراً في السوق الرأسمالية العالمية، بشكل أدي إلى انهيار الوحدات الاقتصادية التقليدية في المنطقة وتراجع الطبقات والقوى المرتبطة بالنظام الاقتصادي القديم وعلاقاته التقليدية مفسحة المجال لنمط جديد من العلاقات الاقتصادية، تميز بطابع رأسمالي تابع[2]، ولم يقتصر أثر هذا الأمر على كونه خلخلة اقتصادية فقط بل كان جزءاً من عملية تغيير اجتماعي شامل، فالتحول السريع في العالم العربي والإسلامي من الاقتصاد التقليدي المغلق والمكتفي ذاتياً إلى علاقات السوق التابع، قد فكك بشكل دراماتيكي الروابط الإجتماعية والتنظيمية التقليدية لتحل محلها صيغة تابعة من الروابط الشخصية والتعاقدية[3].

ومن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا السياق، أن حالة التبعية التي ميزت تطور العالم العربي والإسلامي نحو العلاقات الرأسمالية في إطار السوق العالمية، قد أدت عملياً إلى تشوه وضعف التكوينات البرجوازية في هذا العالم، ومن هنا كان استقباله لعناصر الحداثة يتم دوماً بشكل متردد، حيث لم تكن حواملها البرجوازية قد تكونت

فيه تكونا صلباً[٤]، ومجمل هذه الصورة يعني، أن الطموح الإمبريالي الإلحاقي الغربي، قد أزاح عناصر النظام الاقتصادي الاجتماعي القديم والطبقات المستفيدة منه في العالم العربي، وتسبب في تشوه البديل البرجوازي الطبيعي لها.

أما على المستوى السياسي والعسكري، فقد تصاعدت في هذه الفترة جهود القوى الأوربية لتقسيم العالم الإسلامي بينها كمناطق نفوذ، ومن هنا شهد هذا العالم من مشرقه إلى مغربه موجة كاسحة اشتركت فيها معظم هذه القوى، لفرض السيطرة عليه سياسياً وعسكرياً،فأكد الإنجليز سيطرتهم على الهند بعد ثورة ١٨٥٧، وغزا الروس معظم مناطق وسط أسيا الإسلامية،وتعاظم التدخل الأوربي في مصر حتى تم لبريطانيا احتلالها عام ١٨٨٢، بعد أن كانت فرنسا قد سبقتها إلى السيطرة على تونس قبل عام واحد وعلى الجزائر قبل نصف قرن[٥]، ولا شك هنا،إنه كان للحرب العثمانية الروسية عام ١٨٧٧ ولمؤتمر برلين الذي إعقبها في العام التالي بهدف التوصل إلى تسوية لما عرف باسم "المسألة الشرقية"، مغزى هام، حيث ظهر واضحاً، أن قوى الغرب"المسيحي" تستهدف العالم الإسلامي كله، بما فيه حتى الدولة العثمانية وهي أكبر وأقوى دوله[٦].

ولم تختلف الصورة كثيراً على المستوى الثقافي، ذلك أن سيطرة الغرب اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً على كثير من بلاد العالم الإسلامي على امتداد القرن التاسع عشر قد فرضت على العقل الإسلامي تحدياً على المستوى الثقافي ·كذلك، أساسه التساؤل حول أسباب فشل المنظومة الثقافية الإسلامية السائدة في مواجهة "الغول" الغربي الزاحف، الذي فرض معطيات حضارته الحديثة على مستوى الأفكار والممارسات وأنماط الحياة والسلوك ـ المترافقة دوماً مع حالة إمبريالية متفوقة وباطشة ـ في مواجهة المثل الإسلامية التقليدية، وبمعنى ما، كان ما حدث هو أن كل هذه المعطيات الحضارية الغربية، اصطدمت بعنف بالإطار العقائدي الموروث للعالم الإسلامي، طارحة ضرورة تفكيكه وإعادة صياغته ومثبتة استحالة استمراره على حاله،وكانت نتيجة ذلك، أن أخذ الأساس الأيدولوجي الديني للمجتمعات الإسلامية الذي تعرض لإزمة مواجهة عناصر حضارة الغرب الحديثة يدرك ضرورة إعادة تشكيل ذاته كي يصبح ـ بصورة ما ـ أكثر تواؤماً مع هذه الحضارة[٧]، لكن كانت المشكلة في هذا السياق، أنه حين تم إدراك هذه الضرورة،أنتاب البعض في العالم الإسلامي شعور بالهزيمة الحضارية وبدا للكثيرين أن ليس هناك خيار، وجرى في بعض الأوساط ـ عبر

حالة من التسليم العاجز- القبول الكامل بالغرب نموذجاً للتحديث على مستوى جميع تفاصيل الحياة،كما جرت لدى البعض أيضاً،عملية توحيد ومماهاة بين "الحداثة" كمفهوم وبين "الغرب" الذي بدا أن ليس ثمة بديل له(٨) .

ويمكن فهم طبيعة المعضلة التي واجهت مسلمي هذه الحقبة على نحو أوضح، إذا وضعنا في اعتبارنا حجم إحساسهم بالمهانة مع إدراكهم المتزايد أن مجتمعاتهم الإسلامية غير مؤهلة للمقاومة على أي مستوى، ذلك أن الاحتكاك والصراع اليومي بين مبادئ الإسلام التقليدية وبين تطبيقات ووقائع الحياة الحديثة، كان يثبت بشكل دائم تفوق الغرب وقوته، حتى وصل اليأس ببعض المسلمين أحياناً - في ضوء خلفيتهم الفلسفية والفكرية التي تسلم باعتبارات القوة والتغلب وتحاول دوماً تبريرها وشرعنتها - إلى اعتبار تفوق الغرب نوعاً من التعبير عن إرادة إلهية غاضبة على المسلمين لسبب ما، وهو ما أدى إلى انعدام ثقة الكثيرين منهم في هذه الفترة بأنفسهم وبنموذجهم الحضاري العام، ومن ثم بدا في لحظة حاسمة أن الغرب قادر بشرعية قوته السياسية، وخاصة العسكرية، على فرض خياراته الحضارية كافة باعتبارها الخيارات الوحيدة الممكنة للتقدم على كافة المستويات(٩).

نخلص مما سبق، إلى أن اللقاء الثقافي بين العالم الإسلامي والغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان في واقع الأمر "القاء قهر"(١٠)، ولعل عنصر القهر هذا، هو الذي جعل عملية تلقي المجتمعات الإسلامية لمؤثرات الحضارة الغربية - التي اخترقتها في هذه الفترة بقوة ودون ضوابط واضحة - عملية مشوشة يسودها الارتباك، حيث لم يتح لهذه المجتمعات في هذه اللحظة الحرجة من تاريخها، حرية الفرز المستقل لهذه المؤثرات، وربما كان هذا هو ما تسبب في معضلة العلاقة المضطربة تاريخياً بين الوافد والموروث، الجديد والقديم، في هذه المجتمعات(١١)، كما أدى عنصر القهر هذا أيضاً إلى ما هو أكثر خطورة في اعتقادنا، وهو اختلاط التلقي الحضاري عن الغرب في المجتمعات الإسلامية، بحالة من الخوف الدائم على مقومات هوية هذه المجتمعات، وهو ما أنتج حساً دفاعياً متوتراً، تميزت به - في أغلب الحالات - الرؤية الإسلامية للغرب وثقافته.

فيما سبق، ناقشنا مظاهر التوغل الأوربي في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، ويدفعنا هذا إلى التساؤل عن طبيعة الاستجابة العامة التي أبداها العالم الإسلامي - والعثماني خاصة - تجاه هذا التحدي الغربي.

حين نتأمل هذه الاستجابة على الصعيد العثماني خاصة، نلاحظ إمكانية تقسيمها موضوعياً إلى مرحلتين أساسيتين: في المرحلة الأولي ـ التي قادها على مدى ثلاثة أرباع القرن تقريباً مجموعة من الشباب أبناء النخب العثمانية الحديثة المتعلمة تعليماً أوربياً عصرياً ـ سادت في الدولة ذهنية تعتمد التواؤم مع معطيات الحضارة الغربية الحديثة كسبيل للتعامل مع الخطر الغربي، على أساس أن من الممكن اتقاء هذا الخطر بتبني الدولة حركة إصلاحية شاملة على النمط الغربي، وفي سياق هذه الذهنية يمكن أن نضع الإصلاحات العسكرية للسلطان سليم الثالث(١٢) و"حقبة التنظيمات" التي بدأها السلطان محمود الثاني واستمرت في عهد خلفه السلطان عبد المجيد(١٣) وماتلاها من محاولات التحديث السياسي والدستوري مع مدحت باشا(١٤)، على اعتبار أن حقبة التنظيمات مع جهود مدحت باشا الدستورية، شكلاً بالأساس محاولة لتطوير روح الدولة العثمانية ونظمها باتجاه مواطنة حديثة غربية الطابع، تقوم على الولاء العثماني المشترك والمساواه أمام القانون .

لكن قرب نهاية القرن التاسع عشر، ثبت لقطاعات عديدة من المسلمين داخل الدولة العثمانية وخارجها،أن هذه الطريقة في التفكير والتي كان هدفها الأساسي "استرضاء" الغرب عن طريق قبول نموذجه الحضاري، لم تحقق هذا الهدف، بل ربما زادت من التوحش الإمبريالي للغرب في العالم الإسلامي، ومن هنا بدأ يتكون لدى الرأي العام الإسلامي في هذه الفترة شعور بديل تجاه الغرب، أكثر تصلباً وميلاً للمواجهة وتشبثاً بالعناصر الثابتة والعميقة للهوية الإسلامية،وأكثر عزوفاً ونفوراً تجاه الثقافة الغربية، وقد تجلى هذا الشعور خارج الدولة العثمانية في نشوء حركات التصوف العسكري كالوهابية والسنوسية والمهدية، التي تميزت بحالة من الاستغناء الكامل عن اقتباس أي شئ من الغرب(١٥)، أما داخل الدولة العثمانية، فقد كان التجلي الأساسي لهذا الشعور هو سياسة "الجامعة الإسلامية" التي ارتبطت باسم السلطان عبد الحميد الثاني (١٦).

الأفغاني ومحمد عبده كاستجابة للتهديد الغربي :-

لم يكن خطر التوغل الغربي في عالم الإسلام يكمن فقط في تجليه الإمبريالي، بل ربما كان العنصر الأهم فيه هو بالأساس معناه الحضاري العام، حيث كان هذا التوغل في محصلته النهائية، اختباراً جوهرياً لصلاحية الإسلام كصيغة حضارية حاكمة في البلاد الخاضعة له دينياً، فالإسلام ـ وهو دين أكد لنفسه دوماً صلاحية مطلقة

وبالتالي سلطة مطلقة على من يدينون به في كافة مناحي حياتهم - واجه في هذه الفترة نموذجاً غربياً يطرح نفسه على المستوى الحضاري كبديل أكثر كفاءه له، والأخطر، أن الغرب وهو يطرح نموذجه بالأفكار والممارسات كما بقوة السلاح، كان يطرح على المسلمين أيضاً إشكالية عجزهم عن مقاومته بشكل بدا معه عالمهم في تلك اللحظة مستباحاً تماماً، إن المسلمين، الذين يؤمنون بمنطق القوة والسيادة كأحد الأسس الجوهرية لحضارتهم، أصبحوا يواجهون حضارة منفصلة عنهم ومعادية لهم تطرح نفسها عليهم بإعتبارها "أقوى" منهم، وتمارس ذلك عملياً بشكل لا يقبل النقاش، ومجمل القول، أن التوغل الغربي في جوهره، كان ضوءاً كاشفاً بين للمسلمين مدى تأخرهم الحضاري بالقياس إلى "آخر" موجود بالفعل، والأدهي أنه بدا في لحظة، أن جوهر هذا التأخر، ربما كان الإسلام ذاته، أساس صيغتهم الحضارية بمجملها.

بالنسبة للمسلمين، كانت هذه الفرضية مأساوية إلى حد كبير، حيث كان قبولها يعني التسليم باللاجدوى التاريخية لما تم اعتباره طويلاً أساس وجودهم، ومن هنا اختلفت لديهم مظاهر الاستجابة لها، فبينما قبلها البعض في العالم الإسلامي مشددين على ضرورة الاعتراف بفشل الأسس السابقة وضرورة إقامة المجتمع على أسس جديدة غربية الطابع، فإن الغالبية التي فرضت عليها ظروفها خيارات أقل ودية تجاه الغرب، رفضت هذا الأمر مؤكدة صلاحية الإسلام كصيغة للمقاومة الحضارية وللحياة في العالم الحديث.

وفي هذا السياق يمكن تفسير ظهور "الإصلاح الإسلامي الحديث" - كما مثله الأفغاني ومحمد عبده بشكل أساسي - كرد فعل للتحدي الغربي وكمحاولة لتفادي الاعتراف الكامل بتفوق الغرب، ويمكن فهم طبيعة هذا الإصلاح وموقفه من الغرب على مستويين أساسيين: بناء المنظومة الداخلية لمقولات الإصلاح ومواءمتها مع العالم الحديث، مقاومة الوجود الغربي في العالم الإسلامي سياسياً بشكل مباشر.

أ- بناء المنظومة الداخلية لمقولات الإصلاح ومواءمتها مع العالم الحديث :-

في بداية محاولته لبناء نسق إسلامي حديث، كان المصلح الإسلامي يواجه مشكلة جوهرية، ذلك أن تأخر العالم الإسلامي قياساً إلى الغرب - الذي يتقدم باطراد - كان يتناقض مع وعد إلهي قاطع للمسلمين بالنصر والغلب والقوة، فهل تخلى الله عن المسلمين وخذلهم وعده الإلهي؟(١٧).

في مواجهة هذا التساؤل، كانت نقطة إنطلاق الإصلاح الإسلامي الحديث هي

التسليم بتخلف الواقع الإسلامي المعاصر على كافة المستويات - وهو أمر كان إنكاره أو التغافل عنه في هذه الفترة عبثياً على أية حال - في مواجهة غرب متفوق وهجومي بشكل كاسح(١٨)*، إلا أن المصلح وهو يقدم هذا الاعتراف، كان يرفض تماماً المقولة الغريبة بارتباط هذا التخلف جوهرياً بالإسلام نفسه، مشدداً على الفصل التام بين الإسلام من حيث هو جوهر صحيح على الدوام، وبين ما آل إليه حال مسلمي اليوم، إن مأساه الإسلام المعاصر عند المصلح هي بكل بساطة المسلمين أنفسهم، فهم الذين "دخلت قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في افئدتهم"(١٩)، وهم الذين ابتعدوا عن الله فابتعدت عنهم الأمجاد والانتصارات في الدنيا(٢٠)، وبعبارة أوضح، يؤكد الإصلاح الإسلامي الحديث - في انعكاس واضح لوعي شعبي دفاعي ومهدد - أن الوعد الإلهي لم يخذل المسلمين، بل هم الذين خذلوه وانصرفوا عنه فاستحقوا غضب الله(٢١)*.

يظهر لنا مما سبق أن ثمة "إسلامين" في وعي المصلح الإسلامي الحديث: إسلام معياري نموذجي هجره المسلمون وانصرفوا عنه، وإسلام آخر خاضع لأهواء المسلمين المعاصرين وهو لهذا مشوه وفاسد ولا يعتد به، وعند المصلح فإن الإسلام الأول وحده هو الإسلام "الأصلي" و"الصحيح"(٢٢)، وفي واقع الأمر، فإن ما يقصده رجال كالأفغاني وعبده بمفهوم" الإسلام الأصلي الصحيح" كان تصوراً يرتكز على ثلاثة أعمدة رئيسية: القرآن كنص مؤسس، سنة النبي كنص شارح ومصدر للتشريع مع القرآن، و"عصر السلف الصالح" - وهو عصر النبي وصحابته وخلفائه الراشدين - باعتباره العصر الوحيد الذي طبق فيه الإسلام بصورته الحقيقية النقية، أي العصر الوحيد الذي كان فيه "الإسلام إسلاماً" بحق(٢٣).

من أهم الأدوات التي فصل بها الأفغاني وعبده ذلك الإسلام الأصلي عن الإسلام المعاصر المشوه، مفهوم كان من أبرز مفاهيم خطابهما، وهو مفهوم " البدع" حيث شدد الرجلان دوماً على أن تلك البدع - وهي الشوائب التي ألصقت بالدين عبر تراكم تاريخي طويل ولم تكن منه في الأصل - هي التي أفسدت الإسلام المعاصر وحرفت مساره عن سبيل القرآن والسنة والسلف الصالح، وهي التي كانت بالتالي السبب الحقيقي في تخلف المسلمين المعاصرين(٢٤)، وقد كان مفهوم "البدع" عند الأفغاني وعبده، مفهوما واسعاً ومطاطاً نوعاً ما، لكنه ارتبط عموماً بممارسات الطرق الصوفية المعاصرة، وما أشاعته حولها من أشكال التدين الشعبي، فحول هذه الطرق

نشأ نوع من الإيمان السلبي الانسحابي "بالقضاء والقدر" لدي المسلمين المعاصرين، ليتطور بعد ذلك إلى حالة من انعدام المسئولية الاجتماعية والزهد في الدنيا واحتقارها، وهي حالة واجهها الإصلاح الإسلامي الحديث بشدة لما رآه فيها من دفع للمسلمين للعزوف عن دخول معترك الحياة وخوض معارك التقدم والحضارة(٢٥)، وحول هذه الطرق أيضاً تطورت واستقرت مظاهر وممارسات رأى فيها الإصلاح الإسلامي كذلك خطراً على الدين الصحيح" مثل الاعتقاد في الكرامات وقداسة الأولياء والتبرك بزيارة القبور والأضرحة(٢٦) .

علاوة على مفهوم البدع، يستخدم المصلح الحديث آلية أخرى لفصل الإسلام المعياري عن الإسلام المعاصر المشوه الذي سبب تخلف المسلمين المعاصرين، وهي إدانه الفقهاء ورجال الدين المتأخرين كسبب في هذا التخلف، فهؤلاء هم الذين تركوا مصادر هداية الإسلام الأساسية وهي القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح واستعاضوا عنها بحواشي وشروح المصنفين في العصور التالية، وهو ما أدى إلى إهمال الناس مصادر دينهم الحقيقية وإنشغالهم عنها بجزيئات وتفاصيل شكلية فارغة، كما أدى إلى مراكمة فهم تحريفي وخاطئ للدين يعادى العلم والتقدم باسم الإيمان(٢٧).

وبعد أن يفصل المصلح الإسلامي الحديث حالة التخلف و"الانحطاط" الإسلامي المعاصر عن الإسلام ذاته، يبدأ في مطالبة المسلمين المعاصرين بضرورة تغيير هذه الحالة، مستخدماً قي ذلك الآية القرآنية المحورية لديه "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"(٢٨)، وهنا يظهر لنا أن ثمة حضوراً قوياً للغرب في وعي المصلح، حين يخبرنا بنفسه بأن دافعه الأساسي في المطالبة بتغيير الواقع الإسلامي، نابع في العمق من رؤيته ذلك الغرب ينتهك حرمة الأمة الإسلامية، حيث تتقاسم دوله أرضها وتحتل بلادها وتسلب خيراتها وتستعبد شعوبها(٢٩).

ولا يتركنا المصلح نفكر كثيرا في "اتجاه" التغيير المطلوب، فالأمر لا يعني لديه سوى "العودة" إلى الدين الصحيح والأصلي، فإذا كان المسلمون المعاصرون قد سقطوا في هوة التخلف والانحطاط بأنصرافهم عن صحيح دينهم، فليكن علاجهم وحل أزمتهم هو عودتهم إلى ما انصرفوا عنه(٣٠)، لكن مع الوضع في الاعتبار، إن هذه العودة لا يمكن أن تتم، إلا بعد تنقية العقيدة مما لحقها من البدع ومن انحرافات الفقهاء المتأخرين، لأن هذه الأمور "حجاب بين الأمة وبين الحق" وإعادة الدين بالتالي إلى "ما كان في بدايته"(٣١).

هنا نجد "الغرب" حاضراً لدى المصلح الإسلامي على مستوى آخر، هو مستوى المعيار لما ينبغي فعله، فذلك المصلح الذي يعمل لتغيير حال المسلمين تحت وطأة ضغوط الغرب بالدرجة الأولى، اتخذ من الغرب ذاته نموذجا يحل به أزمته ويواجه به خصومه، حيث كان في ذهن المصلح الإسلامي دوما وهو يمارس عمله، نموذج الإصلاح الديني الأوربي الذي قاده مارتن لوثر، فإذا كان الإصلاح الديني الأوربي هو بداية نهضة أوربا وتمدنها الحديث، فينبغي إذن أن يكون حل أزمة المسلمين المعاصرين هو في القيام بحركة دينية مماثلة، يتخيل المصلح الإسلامي نفسه فارسها المنتظر(٣٢).

مما سبق، يظهر لنا أن الإصلاح الإسلامي الحديث، طرح مفهوم العودة إلى الإسلام الأصلي والصحيح كحل وحيد لأزمة الواقع الإسلامي المعاصر، لكن هذه العودة ـ في منظوره ـ تقف دونها معوقات أساسية، وأهم هذه المعوقات لديه هي رسوخ واستقرار عناصر الإسلام المعاصر المشوه من بدع وعادات وممارسات خاطئة في الاعتقاد والسلوك في وعي الناس، مكرسة لديهم "تقليداً" دينياً يصعب النفاذ منه إلى ما وراءه، ومانعه إياهم من استخدام عقولهم بشكل مباشر في استعادة الدين الصحيح من ينابيعه الأساسية(٣٣).

كان هذا التقليد بالتحديد،هو العدو الأساسي في خطاب الإصلاح الإسلامي الحديث، بشكل يمكن معه القول أن جوهر عمل هذا الإصلاح لانتشال الإسلام من مأزقه، كان في الواقع محاولة تحرير فكر المسلمين المعاصرين من قيد هذا التقليد بالذات، كخطوة لابد منها لإنجاز الهدف الأساسي، وهو "فهم الدين على طريقة سلف الأمة والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى" وهو ما سيتأكد معه بالضرورة ـ حسب هذه الرؤية ـ صداقة الدين للعلم وحثه على الرقي والتقدم(٣٤).

وفي معركة إصلاح الأفغاني وعبده ضد التقليد، جرت محاولة من الرجلين لإحياء المبدأ الإسلامي القديم القاضي بضرورة الاجتهاد في فهم الدين، كسبيل لإتاحة الفرصة للفرد المسلم لكي يعود بنفسه إلى مصادر الدين الأساسية ـ الكتاب والسنة ـ متجاوزاً في عودته تلك عناصر الإسلام المشوه من بدع وحواشي وشروح تجاوزاً كلياً(٣٥)، وكانت الوسيلة التي قررها الرجلان ليمارس هذا المبدأ فعاليته، هي إعطاء قدر من الحرية "للعقل" في فهم الدين، ومن هنا شددا على محورية العقل في الإيمان الإسلامي، بشكل كاد معه "المقلد" الذي لا يستخدم عقله أن يكون خارج

هذا الإيمان[٣٦]، وفي سياق هذه الحفاوة بالعقل أكد الرجلان ـ على الأقل على صعيد الخطاب الواعي ـ سلطة ما للعقل في التعامل مع النصوص الدينية، ومن هنا طرح كلاهما فكرة أولوية الدلائل العقلية إذا ثبتت قطعياً، وضرورة "تأويل" النصوص في حال تعارض ظاهرها مع هذه الدلائل[٣٧].

في هذا السياق، تبقى مسألة مهمة تخص محمد عبده بالذات، فرغم تأكيد الرجل على مركزية ومعيارية الأسس الثلاثة التي اعتمدها الإصلاح الإسلامي لتحديد "الإسلام الصحيح" وهي القرآن والسنة والسلف الصالح، فإنه كان حاسماً في بيان أنه لا مقيد للعقل والاجتهاد سوى القرآن والسنة وحدهما، وهو ما يعني أنه لم يعط نفس الأهمية "الإجماع" السلف الصالح كأصل ثالث من أصول الدين والتشريع[٣٨]، وحتى فيما يخص القرآن والسنة، كان عبده ميالاً أيضاً لتوسيع نطاق الاجتهاد وحرية العقل، ومن هنا يمكن فهم اتجاهاته التأويلية لآيات القرآن كما يمكن أيضاً فهم محاولته الدائمة لحصر سلطة وإلزامية "السنة" عبر تشككه في صحة كثير من الأحاديث النبوية، وتمسكه بالقطعي والثابت منها فقط[٣٩].

هنا ينبغي لنا أن نوضح حقيقة هامة، وهي أن مجموعة من المفاهيم الأساسية ضمن منظومة الأفغاني وعبده الفكرية،لم يكن تطويرها بالشكل الذي تم به، بعيداً عن تأثير الغرب، فبالنسبة لعبده، كان مفهوم كالاجتهاد مثلاً يرتبط أساساً بفتح الباب أمام المسلمين المعاصرين لقبول بعض العلوم والأفكار الحديثة، وهي غربية نصاً وفصاً، بل أن مشكلة "التقليد" الأساسية عنده، تمثلت في كونه يمكن أن يمنع ويعوق اقتباس المسلمين هذه العلوم والأفكار عن الغرب[٤٠]، وحتى بالنسبة للأفغاني، وهو الأكثر تحفظاً من عبده تجاه ثقافة الغرب وأنماط حضارته، فقد قبل الرجل ببعض الأدوات والنواتج الغريبة التي رآها لازمة للمسلمين لتحصين أنفسهم من خطر الغرب نفسه، كالتقنيات العلمية والأسلحة العسكرية[٤١].

ب – مقاومة الوجود الغربي في العالم الإسلامي :-

إذا إنتقلنا الآن لدراسة موقف إصلاح الأفغاني وعبده من الوجود الغربي المباشر في العالم الإسلامي، فسوف يدهشنا تباين رؤية الرجلين بهذا الخصوص، فبالنسبة لرجل كالأفغاني، كانت قضية التهديد الغربي للعالم الإسلامي هي القضية الأساسية، حيث كان الرجل واعيا بأن ثمة صراع جذري بين الشرق ـ المسلم أساساً ـ وبين الغرب، ومن هنا كان من أوائل المفكرين المسلمين الذين استخدموا مفهومي

"الإسلام" و"الغرب" كمفهومين متلازمين يرتبطان بعلاقة الأساس فيها التناقض والعداء المتبادل(٤٢)، وفي واقع الأمر يمكن القول، أن وعي الأفغاني بمجمل مأساة تخلف واقع الإسلام المعاصر تشكل في ضوء التهديد الغربي بالذات، فضعف المسلمين وخمولهم وما هم فيه من مظاهر الغفلة وعدم الكفاءة، هو سبب ونتيجة لسعي الغرب لالتهام بلادهم واستعباد شعوبهم(٤٣).

في مواجهة هذا التهديد، كان رد فعل الأفغاني دفاعياً إلى حد كبير، فإذا لم يكن المسلمون ذوي كفاية لمواجهة الغرب، فليس الحل أن ينفتحوا عليه ليقتبسوا أنماط حياته ومظاهر ثقافته، بل أن يغلقوا دونه الأبواب ما استطاعوا، لأنهم إذا أصروا على فتحها له فلن يكون ما سيحدث في المحصلة سوى "تقليد" للأوربيين يؤدى إلى "الاستكانة لحكمهم والرضا بسلطانهم"، وعلى هذا الأساس هاجم الأفغاني بقسوة الشبان المسلمين المتعلمين تعليماً عصرياً، واعتبرهم طلائع تمهد السبل وتفتح الأبواب لاختراق الغرب لعالم الإسلام(٤٤)، طارحاً بديلاً بسيطاً وحاسماً، يتمثل في الاكتفاء بالعودة إلى أصول الإسلام والسير على نهج الخلفاء الراشدين(٤٥)، حيث كان هذا الدين يملك ـ في منظوره ـ دون تقليد للحضارة الغربية، الوسائل الروحية والعملية لتجديد نفسه والدخول في منافسة على قدم المساواة مع أية حضارة أخرى(٤٦).

استناداً إلى هذه الرؤية ينبغي أن نلاحظ، أن الأفغاني حتى وهو يقبل اقتباس المسلمين آلات وأدوات القوة العسكرية من الغرب ـ كما أوضحنا من قبل ـ فعل ذلك بكثير من الأسى وتأنيب الضمير، فلام المسلمين بشدة لكونهم لم يخترعوا تلك الآلات والأدوات بأنفسهم بحيث اصبحوا عالة على الغرب فيها، وهو ما سهل وقوعهم تحت سلطته ورضوخهم لإرادته، مشدداً على أن الإسلام الحق يتنافى مع ذلك من حيث هو "دين حربي" قام بالأساس على "حب الغلبة" و"طلب الشوكة والافتتاح والعزة"(٤٧).

في ذات السياق يمكن أن نلاحظ، أن موقف الأفغاني السلبي من حكام المسلمين في زمانه واعتباره إياهم جهلاء وفاسدين ومستبدين، كان مرتبطاً أيضاً بقضية الصراع مع الغرب، لقد فتح هؤلاء الحكام أبواب بلادهم للأجانب وسلموا لهم مقاليد أمورهم ،فكانت النتيجة أن سهلت مهمتهم في اختراق العالم الإسلامي والسيطرة عليه(٤٨)، وعلى هذه الخلفية، كان طبيعياً أن يتميز نضال الأفغاني ـ ذا الطابع الثوري الحركي الميال للتغيير السريع ـ بقبول فكرة قلب النظم القائمة، وتشجيع خلع الأمراء

المسلمين الذين يسهلون التدخل الأوربي في بلادهم(٤٩).

وفي تحليلنا لموقف الأفغاني من الغرب، ينبغي أن ننتبه لمجموعة من القضايا الرئيسية، وأولها أن نضال الأفغاني ضد السيطرة الأوربية على العالم الإسلامي، كان نضالاً ضد إنجلترا بالأساس، فطواف الرجل الطويل عبر العالم الإسلامي، وتجربته الغنية في الهند ومصر خاصة، قد أقنعاه بأن إنجلترا هي الطرف الأقوى في معادلة الإمبريالية الأوربية، وهي بالتالي الخطر الأساسي على الإسلام وبلاده(٥٠)، وربما كان هذا الأمر، هو الذي جعل من "العروة الوثقى" - رغم كونها قد صدرت لتنبيه المسلمين ضد خطر الغرب عموماً - منبراً موجهاً لمناوأة الأطماع الإنجليزية وتهييج المسلمين ضد إنجلترا في المحل الأول(٥١)، ومحاولة لإقناع المسلمين بضرورة وإمكانية مقاومة الوجود الإنجليزي خاصة في بلادهم (٥٢).

أما القضية الثانية، فهي تبني الأفغاني لفكرة "الجامعة الإسلامية" ومدى علاقة ذلك بأفكار السلطان عبد الحميد بهذا الخصوص، فرغم أن الأفغاني لم تكن لديه أية أوهام بخصوص قدرة الدولة العثمانية على حماية الإسلام - حيث كان يدرك تماماً ضعفها وعجزها عن مقاومة الأطماع الأوربية - إلا أنه مع ذلك قد رأى فيها القوة الوحيدة المؤهلة باسم الخلافة لمنح المسلمين بعض القدرة على إنقاذ أنفسهم من خطر الغرب(٥٣)، وهذا الأمر جعل تصوره للجامعة الإسلامية يتطابق لفترة طويلة مع تصور عبد الحميد لها، وربما على هذه الخلفية يمكن تفسير دعوته للإيرانيين الشيعة لخلع طاعة الشاه ناصر الدين والاعتراف بعبد الحميد خليفة لعموم المسلمين، وتشديده على أن الاختلاف المذهبي بين السنة والشيعة هو أمر ثانوي لا يحول دون ذلك(٥٤).

لقد كانت دعوة الأفغاني للجامعة الإسلامية، تعني على مدى مرحلة طويلة من عمله "الانضواء تحت راية الخلافة العظمى"(٥٥)، وهي قناعة لم يغيرها عنده سوى إدراكه المتأخر - أثناء وجوده في الأستانة - أن استبدادية السلطان الرامية إلى توظيف فكرة "الجامعة الإسلامية" ولقب الخلافة كتجسيد لقوة سياسية ذات طابع شخصي(٥٦)، تختلف كثيراً عن مشروعه هو "للجامعة الإسلامية" ذي الأبعاد الدستورية شبه الفدرالية(٥٧).

أما القضية الثالثة في هذا الإطار، فهي رؤية الرجل لمفهوم "الوطنية" الحديث، وقد تباينت آراء الباحثين بشكل كبير حول هذا الموضوع، فبينما اعتبر بعضهم الأفغاني - بوصفه داعية للجامعة الإسلامية - رافضاً كبيراً للمبدأ الوطني الحديث(٥٨)،

اعتبر بعضهم الآخر أن الرجل ـ خاصة في فترة إقامته الطويلة في مصر ـ كان رائد مفهوم الوطنية في العالم الإسلامي وراعي الوطنية المصرية بالذات، وصاحب شعار "مصر للمصريين" الذي صار فيما بعد شعاراً للنضال الوطني المصري(٥٩)، وبمعنى ما، فإن لكلا الرأيين جانباً من الصحة، فمن المؤكد أن الأفغاني كان على المستوى الأيدولوجي يرفض مفهوم الوطنية الحديثة القائم على مرتكزات لا دينية ويشدد على أن الرابطة الدينية هي الرابطة الوحيدة التي يجب أن يخضع المسلمون لها(٦٠)، إلا أن من الصحيح كذلك، أن الرجل قد دعم وأيد فعلاً حركات استقلالية قامت على أساس وطني في أكثر من بلد مسلم، كانت أبرزها حالة مصر(٦١)، وما يفسر هذا التناقض، هو أن الهدف الأساسي بالنسبة للأفغاني ظل طوال الوقت هو مواجهة الاستعمار الغربي في العالم الإسلامي، فالعنصر الحاسم لديه لم يكن قناعته الأيدولوجية، بل العثور على صيغة تحقق للعالم الإسلامي أكفأ حشد ممكن في هذه المواجهة، وقد تبنى فكرة "الجامعة الإسلامية" حين وجد فيها هذه الصيغة بالضبط(٦٢)، ورفض الوطنية الحديثة حين وجد فيها أداة يمكن أن تضعف هذا "الحشد" الإسلامي في مواجهة الغرب(٦٣)، لكنه حين كان يرى أن المبدأ الوطني الحديث يمكن أن يشكل في بعض الأحيان أداة ذات كفاءة في هذه المواجهة، كان يدعمه بلا تردد رغم تعارضه مع الأساس الأيدولوجي لفكره، وهو ما يعني أن غريزة الأفغاني السياسية، كانت تمارس فعاليتها دوماً في اتجاه أساسي، هو مقاومة ضغوط الغرب على العالم الإسلامي بأية وسيلة ممكنة(٦٤).

أما بخصوص موقف محمد عبده من قضية الوجود الغربي في العالم الإسلامي، فينبغي عند محاولة فهمه وضع مجموعة من العناصر الهامة في الاعتبار، فمن ناحية كان محمد عبده أقل حماساً للعمل السياسي وأكثر استعداداً لليأس منه، من أستاذه جمال الدين الأفغاني، بحكم نشأته وتربيته في بيئة مصرية فلاحية عزوفة تقليدياً عن السياسة(٦٥)، ومن ناحية أخرى كان عبدة بحكم طبيعته تلك ذاتها، أكثر استعداداً من الأفغاني لملاحظة الجوانب الحضارية للصراع الإسلامي مع الغرب والتركيز عليها وإدراك حجم الفجوة بين الطرفين فيها، وهو ما دعاه ـ على الأقل في المرحلة الأولى من فكره ـ إلى الاهتمام بتكوين روح الأمة و"تربيتها" بطرق أخرى عير طريق العمل السياسي الصراعي المباشر مع الغرب(٦٦) .

وحتى حين بدأ عبده ـ بتأثير أستاذه الأفغاني ـ مرحلته الفكرية الثانية ذات

الطابع الثوري نسبياً،التي شارك خلالها في أحداث الثورة العرابية، ثم شارك بعد فشلها الأفغاني في إصدار مجلة العروة الوثقى في باريس، فقد بقيت لديه أفكاره التدرجية طويلة الأمد حول ضرورة تربية الأمة وتعليمها وتطوير ملكاتها قبل أن تخوض غمار السياسة، بل أنه كثيراً ما أكد لقادة العرابيين أنفسهم أثناء الثورة، إنه ما لم يحدث ذلك فلن تكون الأمة مؤهلة لمواجهة الغرب بأي معني من المعاني(٦٧).

بعد الهزيمة الدراماتيكية للثورة العرابية وخضوع مصر للاحتلال الإنجليزي، ثم إنهيار تجربة العروة الوثقى تحت الضغوط الإنجليزية، يأس محمد عبده تماماً من العمل السياسي المباشر كسبيل لمواجهة النفوذ الغربي في العالم الإسلامي، وتأكد له أن هذا العالم غير مؤهل لمثل تلك المواجهة على المدى القصير، ولعلها ليست صدفة أن عبده قد أطلق في هذه المرحلة بالذات لعنته الشهيرة ضد السياسة وكل ما يمت إليها بصلة(٦٨)، كما أنها ليست صدفة كذلك، أن علاقة عبده بأستاذه الأفغاني قد فترت ثم انتهت عملياً، في هذه الفترة أيضاً(٦٩).

إن هزيمة الثور، وما تلاها من سنوات المنفى في باريس ثم بيروت، قد أقنعت عبده بأن الصراع مع الغرب ليس الأولوية العاجلة وأن مشكلة مصر والعالم الإسلامي لا تكمن فقط في الوجود الغربي، بحيث اصبح الهدف الأساسي للرجل هو ترميم البناء الفكري الإسلامي حتى يتلاءم مع قيم وطموحات العصر الحديث(٧٠).

كانت نتيجة هذه القناعة لدى عبده، أن الرجل حين عاد من منفاه إلى مصر، عاد وقد قرر التعايش مع الاحتلال الإنجليزي لها كأمر واقع، بل أنه ـ على خلاف الأفغاني ـ تعامل مع هذا الاحتلال كاستعمار نزيه، معلناً ثقته في كون الإنجليز يملكون دوافع أخلاقية للأخذ بيد المصريين نحو التقدم والحضارة(٧١)، واستناداً إلى هذه الثقة، بدأ عبده مشروعه للإصلاح التدريجي البطيء عبر تطوير التعليم في الأزهر وغيره من مؤسسات التربية والتعليم تحت مظلة القبول بالوجود الإنجليزي، باعتبار أن ذلك هو الطريق الوحيد الممكن لترقية الأمة ورفع مستواها وتقويم أخلاقها وإحداث نهضة اجتماعية فيها(٧٢).

ج - نقد عام للإصلاح الإسلامي الحديث عند الأفغاني وعبده :-

إذا أردنا التوصل إلى فهم دقيق للإصلاح الذي أنجزه الأفغاني وعبده، ينبغي علينا التأكيد مجدداً على كون هذا الإصلاح بالأساس ـ رغم أية حوافز داخلية أدت إليه أو ساعدت على وجوده ـ محاولة إسلامية للاستجابة لصدمة اللقاء بالغرب الحديث،

فرغم أن أسباب ومظاهر تخلف العالم الإسلامي، كانت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كثيرة وواضحة، إلا أن من المؤكد أن أعراض الضعف السياسي والانقضاض الأوربي كانت هي بشكل خاص ما ولد لدي الرجلين وعياً مباشراً بواقع التخلف والتأخر، أما كافة مظاهر الخلل الأخرى التي تتصل بفساد العقائد الدينية والقيم الأخلاقية والاجتماعية، فلم يكن لها أن تولد مثل هذا الوعي إلا في الدرجة الثانية، أي في ظل أوضاع سياسية يبدو فيها المسلمون في حال من الذل والهوان بإزاء قوة أجنبية غالبة ومهيمنة(٧٣)، وربما كان ذلك هو سبب ما لاحظناه سابقاً حول طبيعة طرح مسألة الانحطاط والتخلف لدى الأفغاني وعبده، فرغم تشديدهما الدائم على ضرورة العودة لأصول الإسلام كسبيل لنهضة المسلمين، إلا انهما لم يطرحا أبداً واقع المسلمين المعاصرين قياساً إلى تلك الأصول وحدها،بل طرحاه ضمنياً ـ لكن بشكل دائم ـ قياساً إلى الغرب أيضاً، غرب مابعد البروتستنتية والثورة الصناعية والثورة العلمية التقنية والثورة اللبرالية الديمقراطية(٧٤)، ولعل هذا الأمر بالذات، هو ما يشكل الفارق الأساسي بين الإصلاح الإسلامي الحديث وتجارب الإصلاح الإسلامي في العصور الوسطى(٧٥).

إذا إنتقلنا إلى مناقشة مستوى آخر من فكر الأفغاني وعبده، وهو الخاص بمعنى "الاجتهاد" وحدود سلطة العقل، فسوف يفاجئنا نوعاً ما إحساس بالتناقض العام، فرغم أن هذا الفكر قد أعلي ـ نظرياً ـ سلطة العقل إلى حد تأويل النص ليتفق معها في حال التعارض، فقد جري دوماً إفراغ هذه السلطة من محتواها وتحديد دور العقل والاجتهاد داخل مجموعة من الأطر الصارمة، فبالنسبة للأفغاني، لم يكن الاجتهاد يعني أكثر من "الاهتداء بهدى القرآن وصحيح الحديث"، ورغم تأكيد الرجل على ضرورة "مراعاة حاجات الزمان وأحكامه"، إلا أن الأولوية لديه ظلت للبنى الثقافية النصية المكرسة، ومن هنا اعتبر الأفغاني أن الشرط الأساسي في المجتهد هو أن يكون "عارفاً بسيرة السلف وما كان من طرق الإجماع"(٧٦).

وحتى بالنسبة لعبده ـ أوسع رجال الإصلاح الإسلامي أفقاً وأكثرهم احتراماً للعقل ـ كان الأمر يحمل هذا التناقض أيضاً، فهذا الرجل الذي ضيق كثيراً في بعض المناسبات من حدود سلطة النصوص ولم يقيد العقل بإجماع السلف الصالح، عاد في سياقات أخرى ليتبنى موقفاً حذراً ومتحفظاً تجاه العقل، رافضا "الغلو" و"الشطط" في تقدير سلطته في فهم الدين(٧٧)، على أساس أن العقل لا يستطيع وحده إدراك الله

إدراكاً صحيحاً وأن هناك مسائل كونية وأخلاقية ومبادئ اجتماعية عامة يحددها الوحي والشرع وحدهما ولا يمكن أن تترك للعقل(٧٨).

يتأسس على ما سبق، إن الأفغاني وعبده رغم كل حديثهما عن دور العقل في فهم الدين، لم يعطيا العقل عملياً أية فاعلية حرة خارج إطار أصول الشرع المتعارف عليها، حيث أرتكز كلاهما على قاعدة من التسليم الكامل والمسبق بالمطلق الديني، وربما كان هذا هو السبب في أن مطلبهما من العقل، كان دوماً "إثبات صحة العقيدة" وليس "مناقشة أسس العقيدة"(٧٩).

يمكن القول أن هدف الرجلين دوماً كان حماية التصورات الإسلامية وإعادة تأسيسها كي تستطيع الاستجابة للتحدي الغربي، لكن كانت الإشكالية لديهما أن هذه العملية قد مورست طوال الوقت بطريقة دفاعية، من دون تعريض هذه التصورات لأي نقد داخلي جوهري قائم على الشك المنظم(٨٠)، ولهذا لم يكن من الوارد بالنسبة لهما عملياً، السماح للعقل بمناقشة وتحليل أسس العقيدة الدينية، بل تم حصر دوره جوهرياً داخل المعيارية الدينية الثابتة والنهائية(٨١).

أثرت هذه النتيجة بعمق على تصور الأفغاني وعبده لمفهوم الاجتهاد، حيث لم يكن هذا المفهوم يعني لديهما مرجعية العقل في بناء رؤى دينية جديدة نابعة من معطيات العالم الحديث المتغيرة ـ فيما خلا بعض الاستثنئات الهامة- بل كانت مرجعيته دائما بنية تشريعية صلبة لا يمكن تجاوزها، ونصوص أصلية هي المبتدأ والأصل لكل شيء، وهو ما جعل مفهوم الاجتهاد لديهما، يمارس فعاليته في الواقع على نطاق ضيق للغاية ولا يستطيع تأسيس هوية جديدة لإسلام حديث(٨٢).

إذا إنتقلنا إلى مناقشة جانب أخر من جوانب إصلاح الأفغاني ومحمد عبده، وهو دورهما في مواجهة الوجود الغربي المباشر في العالم الإسلامي، فسوف نجد أن النتيجة كانت مأساوية في نهاية المطاف، فذلك الإصلاح الذي بدأ مع الأفغاني بمحاولة رص صفوف المسلمين ضد هذا الوجود عبر عمل سياسي ثوري دؤوب، آل مع محمد عبده إلى إقرار عاجز بالضعف أمام الغرب ـ خاصة بريطانيا ـ وهو ما قاد الرجل في النهاية إلى استنتاج يائس مفاده أنه ما دامت مصر غير قادرة على طرد البريطانيين فلتحاول الاستفادة من وجودهم(٨٣)، وهكذا تحول الإصلاح الإسلامي مع عبده ـ وهو الذي كان قد ظهر أصلاً كصيغة للمقاومة الحضارية ضد الغرب ـ إلى "حليف موضوعي للمصلح الأوربي" حسب التعبير الشهير للورد كرومر(٨٤)، والطريف هنا، هو أن أحد

الأسباب الرئيسية التي دعت كرومر لتأييد توجهات عبده ومدرسته، كان اعتقاد عميد الاحتلال البريطاني في مصر، أن تأثير عبده يمكن أن يجعل الإسلام أقل امتناعاً وأكثر قابلية لامتصاص المؤثرات الأوربية، ويمكن أن يخلق بديلاً مناسباً للمسلمين التقليديين الأكثر عداء للوجود البريطاني(٨٥)، وربما كان هذا هو السبب الحقيقي الذي جعل كرومر يرى في الرجل الذي عينه مفتياً لمصر، رجلاً لا أدرياً مشكوكاً في عقيدته في حقيقة الأمر(٨٦).

في نهاية القرن التاسع عشر، كانت تحوم في مختلف أرجاء العالم الإسلامي أفكار شبيهه بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ولعل من التبسيط أن يعزى ذلك إلى تأثيرهما المباشر، بل يمكن القول أن مجلتهما "العروة الوثقى" مثلاً لم تكن لتمارس ذلك التأثير الذي مارسته لولا وجود فئات إسلامية نخبوية صغيرة في مختلف البلدان الإسلامية ترى رأي القائمين عليها، ومن أهم هذه الفئات رفاق خير الدين التونسي ومريديه في تونس والذين كان من أبرزهم محمد بيرم، وعلماء أسرة الألوسي في بغداد، وطاهر الجزائري وتلامذته في دمشق، وكان من أهم ممثلي هذه الفئات أيضاً الشيخ "حسين الجسر" الذي درس في الأزهر ثم أسس في مدينته طرابلس الشام بعد عودته إليها "المدرسة الوطنية الإسلامية"، وقد تتلمذت على يد حسين الجسر شخصيات عديدة لعبت من بعد أدواراً مهمة على الصعيد الثقافي والفكري مثل محمد كرد علي وعبد القادر المغربي، لكن من بين تلامذته الكثر لم يكن هناك من ثابر على السير في طريق الإصلاح الإسلامي حتى النهاية سوى واحد فقط .. كان هذا هو "صاحب المنار" .. السيد محمد رشيد رضا(٨٧).

رشيد رضا وظهور المنار:-

أحتل رشيد رضا ـ خاصة بسبب عمله الطويل في مجلته "المنار" التي أسسها في القاهرة عام ١٨٩٨ ـ موقعاً مهماً في إطار حركة الإصلاح الإسلامي الحديث، ولن تعني هذه الجزئية بتقديم سرد مفصل لحياة رشيد رضا قبل إصداره المنار، بل سيكون الهدف منها هو فقط عرض أهم المؤثرات التي كونت فكره ووجهته إلى طريق الإصلاح الإسلامي، حتى قادته في النهاية إلى الهجرة إلى مصر وتأسيس "المنار".

ولد رشيد رضا في قرية "القلمون" على شاطئ البحر المتوسط قرب مدينة طرابلس الشام، لعائلة تنتسب إلى السادة الأشراف، وقد منح هذا النسب للعائلة نوعاً من الإمتياز الديني والاجتماعي في القرية ومحيطها، فاشتهر أفرادها بكونهم أهل علم

وإرشاد ورياسة وتم تلقيبهم "بالمشايخ "للتمييز، وعلى نفس الخلفية، اعتادت هذه العائلة استضافة أكبر علماء طرابلس وحكامها في مجالس العلم والأدب[٨٨].

أما تكوين رضا العلمي والثقافي، فقد كان تقليدياً بشكل عام، حيث تعلم في كتاب قريته قراءة القرآن والخط وقواعد الحساب، ثم دخل "المدرسة الرشدية"، وهي مدرسة ابتدائية حكومية، ليدرس فيها العقائد والعبادات والحساب ومبادئ الجغرافية ومبادئ التركية والعربية، لكنه لم يلبث أن تركها بعد عام واحد لأن التعليم فيها كان بالتركية ولأن هدفها كان إعداد موظفين للدولة وهو ما لم يكن رضا يريده لنفسه، ليدخل بعد ذلك "المدرسة الوطنية الإسلامية" التي أسسها حسين الجسر، ويدرس فيها العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية ومبادئ الرياضيات والمنطق والفلسفة ومبادئ اللغتين التركية والفرنسية، وبعد إغلاق السلطات العثمانية لهذه المدرسة، انقطع رضا لطلب العلم في المدارس الدينية بطرابلس[٨٩].

هذا التكوين الديني الغالب، دعمته تأثيرات فكرية أخرى لا تقل أهمية، فمنذ نشأته المبكرة خضع رضا لتأثيرات صوفية عميقة، وانبهر إنبهاراً شديداً بأبى حامد الغزالي وكتابه الشهير "إحياء علوم الدين" الذي أثر فيه تأثيراً قوياً للغاية[٩٠]، كان سبباً لاتجاهه إلى التصوف منذ بداية مراهقته، حيث انضم لفترة إلى الطريقة الصوفية النقشبندية وتدرج في مراتبها[٩١].

بالإضافة لتأثير الغزالي الصوفي عليه، خضع رضا أيضاً لتأثير مذهب الاشاعرة في علم الكلام، حيث كانت تربيته العقلية المبكرة على هذا المذهب، وقد أخذ رضا عن الأشاعرة خصيصة رئيسية من خصائص تفكيره، وهي الميل إلى السجال والمناظرة والجدل[٩٢].

رغم تأثير التصوف العميق عليه، لم يلبث رشيد رضا أن أصابه القلق من بعض الممارسات والتدريبات الصوفية، التي رأي فيها ابتداعاً في الدين ومثاراً لمظنة الشرك بالله[٩٣]، حيث أدرك رضا من خلال ممارسته لهذه التدريبات، أن جانب الزهد الشكلاني فيها يمكن أن يؤدي إلى مخاطر عديدة على العقيدة، فتصاعدت شكوكه في هذه الممارسة مع الوقت حتى انفجرت بعنف في حلقة من حلقات "المولويين" وانتهى به الأمر إلى الطلاق البائن مع الممارسة الصوفية بأكملها[٩٤]، وفي هذا السياق، لا شك لدينا أن التجربة الصوفية المبكرة لرشيد رضا وما اكتسبه خلالها من خبرة شخصية بممارسات الطرق الصوفية، كانت هي ما هيأه مستقبلاً للمناداة بإصلاح هذه

الطرق، مناداة الخبير بها العارف بدواخلها(٩٥).

إذا أردنا تفسير ضعف التأثير الصوفي على رشيد رضا مع بداية رجولته، فيمكن ربط ذلك بدخول مؤثر أساسي إلى منظومة أفكاره، وهو التأثير السلفي الحنبلي، حيث تنامت لديه في هذه الفترة توجهات نصوصية سلفية محافظة ترتكز على أفكار هذا المذهب، كما تجلت لدى ابن تيمية بشكل خاص(٩٦)، ولا شك أنه كان لتبحر رضا في علوم الحديث، بما تمتاز به من طابع نصوصي، علاقة بهذا التحول(٩٧)، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا طبيعة البيئة الطرابلسية التي كان يعيش فيها، والتي كانت تتميز بروح سنية ذات طابع سلفي تقليدي.

كانت أفكار ابن تيمية بشكل خاص حول التصوف، بما ميزها من طابع تطهري عنيف، هي التي أكسبت رؤية رشيد رضا للتصوف المعاصر طابعها بالغ التصلب والعدائية الذي امتازت به فيما بعد(٩٨)، وعلى مستوى آخر، كانت أفكار ابن تيمية ـ فيما نرى ـ هي التي أكسبت رضا عنصراً من أهم عناصر شخصيته وهو تصلبه الذهني وتشدده في الدفاع عن آرائه وضعف قدرته على التسامح مع الآراء المخالفة، كما كانت هذه الأفكار بطابعها السلفي النصوصي، هي ما دفع رضا للتعامل مع الجوانب العقلانية التأويلية في علم الكلام والفقه الإسلامي، بنوع من الحذر البالغ(٩٩)، وهي مسألة كان لها آثارها القوية على إنتاجه الفكري فيما بعد.

فيما سبق، حددنا بإيجاز معالم التكوين السلفي لثقافة رشيد رضا، فما هي علاقة هذا التكوين بالثقافة الغربية الحديثة التي كانت تطرح نفسها بقوة في هذه الفترة في العالم العربي الإسلامي ؟.

رغم أن فكر رشيد رضا قد تكون أثناء فترة التوغل الإمبريالي الأوربي في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تزامنت مع استمرار تداعي النماذج السياسية والثقافية الإسلامية وبداية تبلور نماذج سياسية وثقافية بديلة في عالم الإسلام متأثرة بوضوح بالنماذج الغربية وأفكارها ومؤسساتها، إلا أن اعتداد الرجل بثقافته العربية الكلاسيكية، جعله أقرب إلى الأحادية في تكوينه الثقافي، فهو مثلاً لم يعن بتعلم اللغة الفرنسية حين كان ذلك متاحاً له إبان دراسته في المدرسة الوطنية، ولم تزد علاقته بها عن الإلمام السطحي بمبادئها، وكان السبب في ذلك، أنه لم يعتقد أن في تعلم هذه اللغة "فائدة علمية أو دينية" وهو موقف ندم عليه رضا كثيراً فيما بعد(١٠٠)، ويبدو أن موقف عدم الاهتمام هذا، كان موقف رضا تجاه تعلم الإنجليزية

أيضاً[١٠١]، وقد فرض هذا عليه محدودية الاحتكاك بالغرب، سواء على مستوي الثقافة أو حتى على المستوي الإنساني[١٠٢].

لا يعني ما سبق أن رضا كان منغلقاً تماماً تجاه ثقافة الغرب الحديثة، لكن المؤكد أن عدم تعلمه أية لغة أجنبية وإحساسه الزائد بالاكتفاء الذاتي ثقافياً[١٠٣]، قد أفقده بشكل ما حس التواصل الودي المباشر مع هذه الثقافة، وجعل معلوماته عن الغرب مستقاة أساساً من مصادر من الدرجة الثانية[١٠٤].

كانت أهم هذه المصادر تأثيراً في تكوينه هي مجلة "المقتطف" القاهرية، حيث بدأ رضا في مطالعتها منذ فترة دراسته في المدرسة الوطنية في طرابلس بتأثير أستاذه حسين الجسر، الذي كان مشتركاً فيها ومواظباً على قراءتها، وقد كان رضا دائم الاعتراف بأهمية المقتطف في إطلاعه على تطورات ومنجزات الحياة العلمية والثقافية في الغرب، حيث ظل يعتمد عليها طوال حياته كمصدر أساسي بالنسبة له بهذا الخصوص[١٠٥].

بالإضافة إلى المقتطف، اطلع رشيد رضا على بعض كتب مبادئ العلوم العصرية المترجمة إلى العربية، في مكتبات مدارس الإرساليات الأمريكية في طرابلس وبيروت[١٠٦]، كما كان يطالع أيضاً بعض ترجمات كتب ومجلات المبشرين الأمريكيين أنفسهم ويتناقش حولها مع بعضهم، وعلى مستوى آخر، كان رضا أيضاً يتناقش كثيراً مع أصدقائه من المثقفين المسيحيين الشبان حول قضايا خاصة بعلوم وفلسفات الغرب، وهو ما أكسبه شيئاً من المعرفة بتطورات هذه العلوم[١٠٧]* .

بمعنى ما، يبدو لنا مما سبق، أن معرفة رشيد رضا بالثقافة الغربية كانت في مجملها معرفة ثانوية، اتجهت بحكم طبيعة ظروفه اتجاهاً عملياً ذا طبيعة نفعية مباشرة، تبحث عن الفائدة أكثر مما تبحث عن المعرفة، كما يبدو لنا أيضاً، أن تكوين رضا الثقافي كان يعاني من خلل معين، حيث كان الرجل على نصيب وافر من العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية، دون أن يكون له حظ يوازيها من الثقافة الإنسانية الحديثة في أوربا، وبهذا المعني يمكن القول، أن ثقافة رضا لم تكن في مجملها ثقافة "ثنائية" بشكل يسمح له بالقيام بمقارنات فكرية عميقة بين التراث العربي وبين ما أنتجه الغرب على الصعيد العلمي والفكري[١٠٨].

بعد أن تكاملت عناصر شخصية رشيد رضا وتبلورت ملامح ثقافته، بدأ الرجل يبحث لنفسه عن اتجاه، فحاول أولاً أن يبلور لنفسه وجهة نظر خاصة في أحوال الدولة

العثمانية وسياستها، وكثيراً ما دخل في مساجلات مع رجال الدولة في طرابلس وبيروت حول شئون الدولة كان لا يتورع فيها عن إبداء رأيه بصراحة في سوء حالها ومفاسد مسئوليها(١٠٩)، كما بدأ ـ على مستوى آخر ـ في تطوير شرعية دينية معينة لنفسه، عبر ممارسة الوعظ والفتوى بين الرجال والنساء في قريته القلمون، مركزاً في حركته الدينية ـ ربما بحكم نشأته الصوفية ـ على الجوانب الروحية والأخروية من الإسلام(١١٠).

ولا شك لدينا، أن رشيد رضا في ممارسته لهذين المستويين من عمله المبكر، كان يرتكز بالأساس على الأهمية الدينية والمعنوية التي أتاحها له إنتسابه إلى بيت من بيوت الأشراف في إطار محيطه الاجتماعي الخاص، وهي أهمية كان رضا دائماً شديد الوعي بها، حيث منحته باستمرار موقعاً مرموقاً ضمن التراتبية الاجتماعية، كما منحته أيضاً إحساساً "بالسلطة" و"الحق" في التوجيه والانتقاد من أجل الإصلاح سياسياً ودينياً(١١١).

في هذه الفترة التي كان رضا يبحث فيها عن طريقه، حدث له ـ بشكل مفاجئ نوعاً ما ـ حادث كان في الواقع أنقلاباً غير مسار حياته وحدد مستقبله كله فيما بعد، وهو لقائه بأفكار الإصلاح الإسلامي الحديث عند الأفغاني وعبده من خلال إطلاعه على أعداد مجلتهما المشتركة "العروة الوثقى"، وقد أكد رضا نفسه فيما بعد أن اطلاعه على هذه المجلة ـ التي بلغ إنفعاله بأفكارها أن قام بنسخ أعدادها بالكامل بخط يده ـ كان بالنسبة له شيئاً أشبه بالسحر، ومن ثم بدأ بعد ذلك في البحث. عن كل ماكتب الأفغاني وعبده وما كتب وقيل عنهما، حتى صار يعد مريداً لهما على البعد(١١٢).

في واقع الأمر، يبدو لنا أن أهم أثر تركته العروة الوثقى في نفس رشيد رضا، هو أنها غيرت رؤيته للإسلام وعلاقته بالحياة، مخلصة إياه من الفهم الصوفي الأخروي الروحي الخالص للدين، ليتحول إلى الاهتمام بواقع المسلمين المعاصرين ودور الإسلام في إنقاذهم مما هم فيه من التردي العام، لقد جعلت "العروة الوثقى" ذلك المتصوف الزاهد المنشغل بالوعظ العقائدي البحت، يرى هدفاً آخر للدين، وهو هداية المسلمين إلى "السيادة في الأرض" بشكل تعلقت معه نفسه بعد ذلك بوجوب إرشادهم "إلى المدنية والمحافظة على ملكهم ومجاراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة"(١١٣)، كما أن هذه المجلة أيضاً ـ على مستوى آخر ـ قد وسعت من نطاق تصورات رضا للإصلاح، من الأفق الضيق لقريته القلمون إلى العالم الإسلامي بأكمله(١١٤).

وبعد إطلاع رشيد رضا على "العروة الوثقى" وتطور أفكاره بإتجاه الإصلاح الإسلامي العام، اتخذ قراراً بأن ينذر نفسه تماماً لهذا الإصلاح، وكانت أولي خطواته في ذلك أن حاول الاتصال بجمال الدين الأفغاني الذي كان أنذاك يقضي سنواته الأخيرة في الأستانة، كي يلتحق به هناك ويتتلمذ عليه، إلا أن هذه المحاولة للإتصال بالأفغاني فشلت بسبب التضييق عليه في الأستانة، ولم تلبث أن انتهت بوفاته هناك عام ١٨٩٧ (١١٥).

مع وفاة الأفغاني في الاستانة، وشيوع الاعتقاد بأن ذلك تم بإرادة السلطان عبد الحميد(١١٦)، أدرك رشيد رضا أن سياسة الحكومة العثمانية لن تتيح له العمل من أجل الإصلاح الإسلامي، لما تتميز به من طابع استبدادي، فأتخذ قراراً بالهجرة إلى مصر، ليتتلمذ على محمد عبده خليفة الأفغاني في زعامة هذا الإصلاح، خاصة في ظل حرية التعبير النسبية التي أتاحها الوجود الإنجليزي في مصر على مستوى الكتابة والقول(١١٧)، وكان مما سهل على رضا اتخاذ قراره بالهجرة، معرفته السابقة بعبده حيث كان قد التقى به أكثر من مرة من قبل (١١٨).

بعد أن اتخذ رضا قراره بالهجرة، عمل على إخفاء الأمر خوفاً من تعسف السلطات العثمانية، حتى تمكن بالفعل من السفر على متن باخرة نمساوية مغادرة من بيروت برفقة صديقه فرح أنطون، فوصل إلى الإسكندرية في بداية يناير ١٨٩٨(١١٩)، وقد أوضح رضا لبعض خاصته قبل سفره، أن هجرته تهدف إلى إنشاء "صحيفة إصلاحية" في مصر، تعمل بهدى محمد عبده وإرشاده(١٢٠).

في ١٩ يناير ١٨٩٨، ألتقى رضا بمحمد عبده في منزل الأخير بالقاهرة، وفي هذا اللقاء أخبر رضا عبده برغبته في إنشاء جريدة، فلم يبد عبده في البداية حماساً للمشروع وأكد لضيفه أن الناس في مصر لا يهتمون سوى بشئ واحد هو الحالة السياسية والقضية الوطنية ولا يلتفتون إلى ما خلاف ذلك، موضحاً له أن الحديث في هذا الأمر تكفي للنهوض به الصحف القائمة، كما أوضح عبده لرضا أنه إذا إهتم في مجلته المقترحة بالكتابة في موضوعات أخرى كالتربية والتعليم وآداب اللغة، فلن يتمكن من تغطية نفقاتها ولن يلتفت إلى كلامه أحد، وقد رد رشيد رضا على هذا المنطق بالحديث عن علل الأمة وأمراضها، مؤكداً أن أنفع الوسائل لعلاجها التربية والتعليم، وموضحاً أن هذا هو ما دفعه إلى التفكير في إنشاء مجلته، كما أوضح رضا أيضاً استعداده للإنفاق على المجلة لسنة أو سنتين في البداية دون تحقيق أية مكاسب(١٢١).

ويبدو أن محمد عبده قد أقتنع في النهاية بمنطق رضا وتحمس لفكرته، حيث بدأ منذ اليوم الأول في استخدام علاقاته لتأمين المجلة المقترحة مالياً بضمان اشتراك بعض كبار معارفه فيها، كما أن عبده أيضاً كان هو نفسه من أختار للمجلة الجديدة اسمها الذي اشتهرت به من بعد .... "المنار"(١٢٢).

وهكذا، دارت عجلة إصدار المنار تحت الرعاية المباشرة لمحمد عبده، وكتب رضا فاتحة العدد الأول منها وأطلع عليها أستاذه، فأعجبته ولم ينتقد منها سوى عبارة واحدة تدور حول "حقوق الأمة على الإمام" فحذفها رضا إكراماً له، ويبدو أن هذا كان بسبب حذر عبده الطبيعي من السياسة، وعلى هذه الخلفية، حذر عبده تلميذه الجديد بحزم من الانغماس في السياسة المصرية والعثمانية وأوصاه بضرورة الانتباه فقط لقضايا التربية والتعليم، وكان ممازاد من حزم عبده بهذا الخصوص، أن أخباراً قد وصلته عن رضا قبل لقائه به، كانت تفيد بأن هدفه من إنشاء مجلته هو الطعن برجال الدولة العثمانية وما عرف عنهم من استبداد وقمع للحريات في ظل السلطان عبد الحميد(١٢٣).

يقودنا ما سبق، إلى توضيح مبدئي نراه ضرورياً لقضية هامة في تاريخ "المنار"، وهي علاقة المنار وصاحبها بفكر محمد عبده ومدي تمثيلها لهذا الفكر وكونها امتداداً له ـ وهو أمر ادعته لنفسها دوماً ـ وفي الواقع، كانت هذه القضية مثار خلاف دائم، فبينما رأى البعض في المنار امتداداً طبيعياً وأميناً لأفكار محمد عبده في الإصلاح الإسلامي(١٢٤)، رفض آخرون هذا الأمر مشددين على عناصر الاختلاف والتمايز بين المنار وبين فكر عبده(١٢٥) .

وما نود قوله في هذا السياق، هو ضرورة التمييز عند مناقشة أمر كهذا بين الإرادة وبين الواقع، فرغم أن رشيد رضا قد سجل على امتداد عمله الطويل في "المنار" مجموعة من التمايزات العميقة عن فكر أستاذه عبده ـ كما سنرى على امتداد هذه الدراسة ـ إلا أننا نعتقد أنه كان على مستوى الوعي والإرادة مخلصاً طوال الوقت لفرضية كونه ومجلته امتداد لهذا الفكر، بصرف النظر عن درجة التحقق الفعلي لهذه الفرضية.

على مستوى آخر، فإن من المؤكد أنه طوال الفترة الأولى على الأقل من عمر المنار، وهي فترة الحضور المباشر لمحمد عبده حتى وفاته عام ١٩٠٥، كانت المنار بالفعل منبراً يخصه هو الأساس، تنشر آراءه وتخوض معاركه وتشرح أفكاره للقراء سواء عبر كتاباته بنفسه فيها، أو عبر كتابات رشيد رضا وسواه من كتابها(١٢٦).

وبمعنى ما، من المؤكد أن عبده نفسه كان واعياً ومدركاً للدور الذي قامت به المنار لخدمة أفكاره ونشرها في العالم الإسلامي[١٢٧]، بل وأيضاً لدعم صورته الشخصية كإمام غير منازع للإصلاح الإسلامي الحديث[١٢٨]، ومن المهم أن نؤكد في هذا السياق، أنه كان ثمة وعي عام بين قراء المنار ـ على الأقل طوال هذه المرحلة الأولى من عمرها ـ بتمثيلها أفكار عبده وبدورها كمتحدث باسمه، وقد بلغ هذا الوعي حد أن ظن كثيرون أن عبده هو الذي يحرر أكثر ما ينشر فيها من مقالات، وهو الأمر الذي اضطر رشيد رضا إلى كتابة توضيح خاص له في حياة عبده نفسه، حين أكد أن "كل ما ينشر في المنار غير معزو إلى أحد فهو لصاحب المنار فكراً وعبارة"[١٢٩]*.

كان ظهور المنار، حدثا مهماً في مسيرة الإصلاح الإسلامي الحديث، ففي هذه الفترة كثرت الصحف والمجلات الثقافية ذات النزعة العلمانية في مصر، خاصة تلك التي كان يوجهها مسيحيون شوام مثل المقتطف والجامعة والأهرام والهلال، كما ظهرت أيضاً صحافة يديرها مسلمون، لكنها في الغالب لم تعن كثيراً بشئون الفكر الديني وكرست نفسها بالأساس لاهتمامات سياسية وحزبية، مثل المؤيد للشيخ على يوسف، ومن هنا كانت المنار بالنسبة للمهتمين بالشأن الديني ضرورة ملحة بفرضها غياب الصحافة الدينية منذ توقف "العروة الوثقى" عام ١٨٨٤، خاصة وأن الصحفيين الشوام المسيحيين ومعظم أقرانهم من المصريين المسلمين، قد عملوا على نشر الفكر الأوربي والقيم الغربية في مصر في هذه الفترة، وهو ما جعل وظيفة المنار بالأساس، الحديث باسم تيار فكري مختلف، وإعادة عرض صيغة معينة من الإسلام ضمن حركة الصراع الفكري والثقافي التي شهدتها مصر أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[١٣٠].

وقد ظهر العدد الأول من المنار في ٢٢ شوال ١٣١٥ هـ ـ مارس ١٨٩٨م، واستمرت في الصدور حتى وفاة صاحبها رشيد رضا عام ١٩٣٥، فظهر آخر عدد منها في ٢٩ ربيع الأخر ١٣٥٤ هـ الموافق ٣٠ يوليو ١٩٣٥ ـ قبل وفاة رشيد رضا بحوالي ٢٣ يوما فقط ـ وبهذا فقد استمر صدورها من القاهرة على مدى ٣٧ عاماً، وصدر منها ٣٤ مجلداً كاملاً بالإضافة إلى العددين الأولين من المجلد ٣٥ [١٣١].

وقد كانت المجلة في مجلدها الأول أسبوعية من ثماني صفحات، وابتداء من مجلدها الثاني حتى التاسع أصبحت نصف شهرية يتألف كل عدد منها من أربعين صفحة، ومنذ عام ١٩٠٦ حتى وفاة رضا اصبحت المجلة شهرية يتألف كل عدد منها

من ثمانين صفحة، ومنذ عام ١٩١٥ أصبحت سنة المنار عشرة أعداد بسبب ظروف الحرب، ثم أستمرت كذلك حتي نهاية صدورها، لكن على امتداد صدور المنار حدثت لها أزمات أدت إلى خلل في مواعيد صدورها وفي أحجام أعدادها، مثل فترة الانقطاع أثناء سفر رشيد رضا إلى سورية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وكذا فترات أزمات استيراد الورق والأزمات المالية التي صادفت المنار في كثير من الأوقات كان أشدها فترة الحرب أيضاً، وفترة بداية الثلاثينيات التى أنقطعت فيها مطبوعات الملك عبد العزيز عن المنار.

وقد كان الجهد الأساسي في المنار هو جهد رشيد رضا، حيث كان الرجل يحرر بنفسه أغلب المواد فيها ـ رغم أنه لم يكن يوقع مقالاته في المنار بأسمه اللهم إلا افتتاحيات مجلداتها ـ لكن هذا لم يكن يعني أن المجلة كانت وقفاً على قلمه، حيث شارك بالكتابة فيها كثيرون من مشاهير الكتاب، مثل محمد عبده وشكيب أرسلان ورفيق العظم وملك حفني ناصف "باحثة البادية" ومصطفى صادق الرافعي ومحمد توفيق صدقي وغيرهم.

هنا ينبغي لنا أن نتوقف لنتساءل: ما هو المحور الأساسي لعمل المنار، وما هو الهدف الجوهري الذي نذرت نفسها لإنجازه؟.

كان هدف المنار في نهاية المطاف هو إصلاح الفكر الإسلامي وتأهيله للحياة في العالم الحديث، ومن هنا حدد رشيد رضا مطلب مجلته الأساسي بأنه "الإصلاح الديني" مفسراً ما يعنيه بأنه "بيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل وموافقته لمصالح البشر في كل قطر وكل عصر، وابطال ما يورد من الشبهات عليه وتفنيد ما يعزى من الخرافات إليه"(١٣٢).

علاوة على ذلك، حدد رضا لمجلته أهدافا أخرى لخدمة ذات السياق، تمثلت في الحث على تطوير أساليب ووسائل وكتب التربية والتعليم، والترغيب في تحصيل العلوم والفنون و"مجاراة الأمم المتمدنة في الأعمال النافعة"(١٣٣).

بهذا المعنى يظهر لنا، أن رشيد رضا كان واعياً منذ البداية بدور معين اختاره لنفسه ولمجلته، حيث وضع الرجل نفسه ضمن السياق التاريخي لإتجاه الإصلاح الإسلامي الحديث، ونصب نفسه وريثاً لأفكار الأفغاني وعبده بهذا الخصوص، ومن هنا فقد اعتبر رضا مجلته بوضوح امتداداً للعروة الوثقى ومحاولة لإحياء تعاليمها، لكنه ـ جرياً على سنة محمد عبده وأنحيازاً لمواقفه على الأقل في البداية ـ أوضح أن المنار

تتجنب ما كان في العروة الوثقى من السياسة والتحريض ضد الإنجليز "فإن هذا أمر ذهب بذهاب وقته"(١٣٤).

الإصلاح الإسلامي في المنار :-

إذا حاولنا فهم طبيعة فكر المنار، يجب أن نفهم أولاً أن محور عملها كان الإصلاح الديني بالدرجة الأولى، حيث كان الدين بالنسبة لها هو مركز كل شيء، وبالتالي كان هدفها الأول ـ كما أشرنا من قبل ـ هو إثبات صلاحية الإسلام للحياة في العالم الحديث ،بل صلاحيته ليكون قاعدة للتقدم في هذا العالم.

إنطلاقاً من هذه القاعدة، شددت المنار دوماً على أولوية الدين في تطوير واقع المسلمين ونقلهم من التخلف إلى التقدم، فعندها كان الالتفاف حول الدين والرجوع إلى القرآن هو الحل لكل المشاكل، فبهذا الرجوع سينتهي افتراق المسلمين وتعود إليهم وحدتهم ويقام حكم الشورى والعدل فيهم، وبه أيضاً سيعمل المسلمون على الاستزادة من جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية "لأجل تعزيز دين الله بآثار تلك العلوم"(١٣٥).

مثل الأفغاني وعبده، بدأت المنار عملها بالاعتراف بتخلف الواقع الإسلامي، لكنها ـ مثلهما أيضاً ـ كانت تبادر سريعا بتنزيه الإسلام عن أن يكون علة لهذا التخلف، مشددة على أن الإسلام دين يؤدى إلى السعادة ويحث على النجاح في الدنيا، كما أنه دين لا يمكن حفظه "إلا بالثروة وسعة العلم والسلطان"(١٣٦).

هنا أيضاً ،كانت المشكلة تكمن في المسلمين أنفسهم، إن الاعتقادات الجبرية والأخروية المتفشية بينهم،هي التى قادتهم إلى ماهم عليه من خمول واستسلام لواقعهم البائس، وهي بهذا علة ما هم عليه من تخلف وانحطاط، ومن هنا حددت المنار موقفها على أساس أن أزمة المسلمين تكمن في "انحرافهم" عن الإسلام وتعاليمه القويمة(١٣٧)، واستبدالهم إياها بتعاليم أخرى مختلفة عنها ومناقضة لها تماماً(١٣٨).

بإختصار، تبدو الصورة في المنار من حيث أساسها التصوري العام مماثلة لرؤية الأفغاني وعبده، لقد كانت الأمة الإسلامية عزيزة قوية حين كانت متمسكة ـ في الماضي الذهبي ـ بتعاليم دينها، حيث نقلها ذلك "من الفرقة إلى الوحدة ومن الجاهلية إلى المدنية" وكفل لها "العز والمنعة والمجد والثروة" وحين تخلت هذه الأمة في حاضرها عما كان سبباً لنهضتها في الماضي، كان طبيعياً أن تئول إلى ما هي فيه من تخلف وانحطاط(١٣٩)، وهكذا، يبدو الأمر في المنار كما لو كان عقاباً إلهياً

للمسلمين، لقد تخلى الله عنهم بعد أن تخلوا هم عن أحكام الدين ونواهيه ،ولم يغير ما كان بهم من الاستقلال والقوة إلا بعد أن غيروا هم ما بأنفسهم من احترام العلم والتأخي في الإيمان ومكارم الأخلاق(١٤٠).

هنا نتساءل: ما الذي شوه الإسلام في وعي المسلمين المعاصرين، وجعلهم يتخلون عن "عقائده الصحيحة".

رداً على هذا التساؤل نتلقى من رشيد رضا ذات الإجابة السابقة، فالسبب ـ ثانية ـ هو "البدع" بما تعنيه من أشكال خاطئة ومنحرفة للفكر والسلوك الديني، تخالف ما كان سائداً في عهد النبي وصحابته الأولين(١٤١)، وقد تكرست هذه البدع، بسبب أفكار وممارسات العلماء والفقهاء المتأخرين من مصنفي الحواشي والشروح، حيث وضع هؤلاء للدين أصولاً وقواعد "حكموها في الكتاب والسنة وهدى الصحابة"(١٤٢).

حلاً لهذه المعضلة، طرحت المنار نفس ما طرحه الإصلاح الإسلامي السابق عليها، حيث قرر رشيد رضا ـ استناداً إلى مقولة للإمام مالك ـ أنه "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"(١٤٣)، مؤكداً أن المطلوب ـ مرة أخرى ـ هو العودة والرجوع إلى الإسلام الأصلي والصحيح، كما يتبين في القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح ، بعد تخليصه مما لحق به تاريخياً من الخرافات والبدع(١٤٤).

لكن المنار على مستوى آخر ـ ولكي تكرس طابعها التوفيقي ـ أكدت أيضاً أن من أهم جوانب الإصلاح لأزمة المسلمين المعاصرين "مجاراة الأمم الحية في دنياهم والأخذ بجميع فنونها وعلومها وصنائعها" على أساس أن "الإصلاح الديني هو الذي ينفخ في المسلمين روح الاتحاد الاجتماعي بفوائده المرقية للعقول وآدابه المزكية للنفوس، ومجاراة الأمم الحية هي التي تعطيهم قوة مادية يحفظون بها وحدتهم ويعززون بها ملتهم "(١٤٥).

ما يقوله رشيد رضا هنا عن "الأمم الحية" يحيلنا فوراً إلى أوربا ـ الغرب ،فما هو موقع أوربا والغرب من تصور المنار للإصلاح الإسلامي؟.

كانت المنار فيما يخص رؤيتها للغرب وعلاقتها به، واعية منذ البداية لكونها بالأساس جزءاً من مواجهة يمثل الغرب النقيض الحضاري فيها، كانت بنت أزمة المسلمين في صراعهم مع الغرب، فإذا كان الغرب قد نجح في اكتساح عالم الإسلام إمبريالياً بالاستعمار المباشر وحضارياً بقدرته على فرض أنماط حياته وسلوكه وأفكاره في المجتمعات الإسلامية ،فإن معنى وجود المنار كان جوهرياً مواجهة هذا الأمر

بالذات، عبر اتخاذ الإسلام جداراً لصد هذه الهجمة الغربية ،وهكذا كانت المنار محاولة لإفهام المسلمين أن دينهم يمكن أن يشكل لهم بديلاً يحميهم من الانجراف الكامل في تيار الحضارة الغربية(١٤٦).

لا ينبغي أن يفهم مما قلناه أن المنار كانت ترفض نهائيا التعاطي مع الغرب أو الاقتباس عنه، ذلك أنها ـ على العكس من ذلك ـ كانت مدركة تماماً أن لدى الغرب ما ينبغي أن يأخذه المسلمون عنه، لكن هزيمة المسلمين المعاصرين الحضارية في مواجهة الغرب ،جعلت سلوك المنار بهذا الخصوص يمتاز بطابع دفاعي جعلها تمارس هذا القبول بحذر شديد وعند مستويات غير أساسية، مشددة على أن الأخذ عن الغرب لا ينبغي أن يصل إلى التبعية الحضارية ولا ينبغي أن يؤثر على المقومات الرئيسية ـ ذات الأساس الديني من وجهة نظر المنار ـ لحضارة الأمة(١٤٧).

على هذه الخلفية، رفضت المنار دوماً منطق المثقفين المتعلمين تعليماً عصرياً والمتأثرين بالغرب، القاضي بأن علاج أمراض المسلمين هو في نشر العلوم العصرية بينهم واحتذاء الغرب في سائر قيمه وممارساته، وأطلقت على هؤلاء اسم "المتفرنجين" معتبرة إياهم خطراً جوهرياً، ومشددة في المقابل على دور الدين في الحفاظ على جوهر حضارة الأمة(١٤٨)، وربما كان هذا الأمر بالذات، هو سبب ما أظهرته المنار دوماً من أعجاب بتجربة الإصلاح في اليابان،حيث جسدت اليابان في هذا السياق نموذجاً لأمة "شرقية" كانت مستهدفة من الغرب ،ثم نجحت في اقتباس العلوم الغربية وتحديث نفسها والتفوق على الغرب نفسه، دون أن تذوب فيه أو تتخلى عن تقاليدها "الدينية" الموروثة(١٤٩).

مما سبق، نرى أن الإصلاح الإسلامي في المنار كان "عودة" إلى نقطة مركزية في الماضي يتجسد فيها الإسلام المطبق في عصر "السلف الصالح" كمعيار لما ينبغي على المسلمين أن يصلوا إليه، لكن هذا الإصلاح كان يمثل أيضاً "عودة" على مستوى آخر، وهو العودة إلى "الفطرة" من حيث هي تجسيد للتوافق التام بين الإنسان وبين ما ينبغي أن يكون عليه كإنسان.

بالأساس، كان محمد عبده هو صاحب هذه الرؤية، حيث أكد دوماً أن الشعور بوجود إله يتصرف في الكون تصرفاً غيبياً يفوق إدراك المخلوقات ويتجاوز السببية الكونية ـ أي التدين ـ هو شعور موجود لدى جميع البشر في جميع العصور بصرف النظر عن مدى ارتقائهم العقلي، وهكذا يصبح التدين "فطرياً" في البشر ويصبح

الإنسان "متديناً" بالطبع(١٥٠)، وتأسيساً على هذا، أكد الرجل أن الإسلام بالذات، إسلام القرآن والسنة والسلف الصالح، هو "دين الفطرة" و"دين المستقبل"(١٥١).

ورث رشيد رضا هذا التصور عن أستاذه، فأكد أولاً ـ وبنفس المصطلحات تقريباً ـ "فطرية" التدين من حيث هو شعور إنساني بوجود قوة غيبية مسيطرة تتجاوز سلطتها القوى والأسباب التي قام عليها النظام الكوني(١٥٢)، ثم توصل ـ دون مبررات واضحة في الواقع ـ إلى ذات النتيجة، حين أكد أن الله خلق البشر مستعدين بفطرتهم لإدراك سنن الكون واستخراج قوانينه، لكنهم ظلوا غافلين عن هذه السنن منصرفين عن استنباط كلياتها من جزيئاتها، حتى منحهم الله بفضله الدين الإسلامي الذي هو "دين الفطرة" فاستلفتهم وأرشدهم إلى هذه السنن(١٥٣).

في الواقع ،بنيت هذه الفكرة جوهرياً على مجموعة من المسلمات المسبقة لدى عبده ورضا، ذلك أن المرادفة بين الإسلام والفطرة، بحيث يصبح الإسلام هو "دين الفطرة" هي محض مسلمة، وقد تم بناء هذه المسلمة على مسلمة أخرى تؤكد أن الإنسان في وضعه السليم لا يمكن أن يكون إلا متديناً، ومادام الإسلام هو الدين الحق ـ وهي مسلمة ثالثة ـ فلا يمكن أن يكون إلا مسلماً، وينطبق هذا على المجتمع أيضاً، فكل مجتمع، لن يكون في وضعه السليم ما لم يعد إلى الإسلام الأصلي ـ إسلام القرآن والسنة والسلف الصلح ـ "دين الفطرة"(١٥٤).

ربما بسبب هذه المنظومة من المسلمات، أكد أحد الباحثين(١٥٥) أن محاولة عبده ورضا لتأكيد "فطرية" تعاليم ومبادئ الإسلام وارتكازها على "سنن الطبيعة" لم تصاحبها تفسيرات جدية ومستقلة، بحيث ظلت قوة الإلزام الرئيسية لها تكمن في نهاية المطاف في مصدرها الإلهي، مستندة على الحضور المطلق لله بوصفه خالقاً ومسيراً للكون، ومن هنا اقتصرت المقولة "الفطرية" و"الطبيعية" في هذه المحاولة ـ كما سنرى كثيراً فيما بعد ـ على التأكيد الشكلي على التناسب التام بين "سنن الكون" وبين الوحي الإلهي، وعدم إمكان وقوع تناقض بينهما.

تميز رشيد رضا، برؤية بالغة التصلب والحدة لممارسات الطرق الصوفية في عصره، وقد استمد الرجل رؤيته تلك من أكثر من مصدر، حيث كانت هناك أفكار أستاذه محمد عبده المتحفظة تجاه هذه الممارسات، كما كانت هناك أيضاً أفكار ابن تيمية العنيفة تجاه نفس الموضوع(١٥٦) علاوة على التجربة الشخصية لرضا نفسه، ونحن نعتقد أن الرجل قد بلور رؤيته للتصوف المعاصر وممارساته على مستويين: فمن

ناحية شكل ذلك التصوف بالنسبة له مخالفة بدعية جسيمة لتصوره المعياري للإسلام، كما أنه ـ من ناحية أخرى ـ قد شكل بالنسبة له "تقليداً" لا نتيجة له سوى تشويه "فطرة" الإنسان المسلم(١٥٧).

على هذه الخلفية، دخلت المنار مبكراً في خصومة مع الطرق الصوفية وأهلها، على أساس أن ممارسات هذه الطرق ـ خاصة كما تتجلى في موالد الأولياء وما شابهها ـ تعد مصدراً لا ينضب للبدع والمنكرات، وقد هاجمت المنار مشايخ هذه الطرق بعنف لائمة إياهم لكونهم ـ حسب رأيها ـ يفرضون طاعتهم المطلقة على أتباعهم ويصرفونهم عن العمل إلى الكسل ويكرسون فيهم إيماناً سلبياً بالجبر والقضاء والقدر(١٥٨).

وقد توقفت المنار طويلاً أمام دور رجال الدين بشكل خاص، في ترويج هذه الممارسات و"البدع" بين العامة، سواء بالصمت السلبي وعدم نهي العامة عن اتيانها(١٥٩) أو بالمشاركة فيها وإقرار العامة عليها بما يوحي لهم بأن الممارسات الصوفية المعاصرة هي "على شئ من الدين"(١٦٠)، لتؤكد في النهاية أن كبار رجال الدين يتخذون من اعتقاد العامة في الكرامات والخوارق "ذريعة للتصرف في إرادتهم ووسيلة للسيطرة عليهم"(١٦١).

وقد كانت مسألة الكرامات والخوارق، من أبرز ما يثير غضب المنار على التصوف المعاصر، حيث أزعجها دوماً شيوع الاعتقاد بين المسلمين ـ خاصة في مصر ـ بقوى الأولياء والشيوخ الأموات وكراماتهم، والنظر إليهم كواسطة بين الله والعباد، فأكدت بإستمرار أن هذا الاعتقاد ضار بالدين لأنه ينفر منه العلماء وأهل العقل، مشددة على أن ادعاء بعض رجال الدين بوجود منفعة للدين في الاحتجاج بهذه الخوارق والكرامات على صحته والاستعانه بها لتمكين عقيدة المؤمنين، هو أمر ممتنع ولا مسوغ له(١٦٢).

في سياق مقاومة المنار لظاهرة زيارة الأضرحة والقبور والاعتقاد في قدرة الشيوخ الأموات والتبرك بهم، هاجمت بقوة ما يعرف بـ "صناديق النذور" في المساجد، التي يستغل فيها البعض إيمان الفقراء الغيبي وجهلهم لمصالح خاصة، بشكل أصبح معه المشرفون على هذه الصناديق من الأثرياء(١٦٣).

على مستوى آخر، أكدت المنار بوضوح أن ما فشا بين المسلمين العاصرين من البدع المرتبطة بالتصوف، كالاعتقاد في أصحاب الأضرحة والقبور، والتبرك بالأولياء ونذر النذور والذبائح لهم، إنما هو مأخوذ من عادات "وثنية" لأهل الكتاب من يهود

ونصارى(١٦٤)، مستدلة على وجهة النظر تلك بزيارة كثير من مسلمي مصر بعض أديرة وقبور قديسي المسيحيين ـ مثل دير مارجرجس ـ وحملهم النذور إليها "بقصد التبرك وقضاء الحاجات"(١٦٥).

كان الإصلاح الإسلامي في جوهره محاولة دائمة للعودة إلى نقطة معيارية ذات طابع رومانسي تكمن في الماضي، هي عصر السلف الصالح الذي كان يطبق فيه الإسلام الصحيح، وهي أيضاً "فطرة" الإنسان التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بذات العصر، وتفرض علينا محاولة الارتداد الدائم إلى الماضي تلك تساؤلاً أساسياً حول طبيعة رؤية الإصلاح الإسلامي الحديث، للتاريخ.

بداية، ينبغي التأكيد على أن الوعي الإسلامي العام كان ينظر إلى التاريخ منذ بداية العصر الحديث، نظرة سلبية جذرة تكاد تكون مأساوية، وربما يرجع هذا الأمر في جانب منه إلى الاستبداد الذي رافق التاريخ الإسلامي بشكل شبه دائم ـ بما كان يعني من زوال مرجعية قيم الشورى والعدل الإسلامية بتقادم العهد بها ـ لكن السبب الأساسي لهذه النظرة فيما نرى، كان الصدمة العنيفة التي تلقاها الوعي الإسلامي، حين فرض عليه مواجهة التهديد الغربي في ظروف غير متكافئة(١٦٦).

ولما كان الإصلاح الإسلامي الحديث قد ظهر أصلاً لمواجهة هذا التهديد بالذات بالمعنى الحضاري، حتى يثبت للمسلمين أنهم يملكون خيارات إزاء الغرب، فقد كان عليه أيضاً أن يواجه هذه النظرة المأساوية للتاريخ لدى جماهيره ذاتها، ومن هنا وجدنا محمد عبده يؤكد أن هذه النظرة هي مجرد "بدعة" طرأت على المسلمين في اعتقادهم، وينبغي عليهم تركها حيث أنها لن تؤدي سوى إلى يأسهم من أنفسهم ودينهم(١٦٧)، ووجدنا تلميذه رشيد رضا يؤكد من بعده أن "سنة الله في الخلق أن يكونوا دائماً في ترق ... وأن الأمم التي تتدلى وتضوي فإنما ذلك لمرض ألم بها فأضواها"(١٦٨)، مشدداً على أن تعامل مسلمي عصره مع التاريخ باعتباره أنحداراً مأساوياً حتمياً لا دواء له إلا انتظار قيام الساعة، واعتبارهم أن التقدم والترقي مستحيل في الدنيا، هي أفكار ترتبط بفشو الاعتقاد في شفاعة الأموات وجدوى الكرامات والعجائب بينهم، وهو اعتقاد "لا يمكن أن تنجح معه أمة"(١٦٩).

نرى هنا، أن الإصلاح الإسلامي الحديث عند عبده ورضا، قد حاول على صعيد الوعي التعامل إيجابياً مع التاريخ وتأكيد طابع تقدمي معين له، لكن هذا الأمر صادفته في الواقع مشكلة تكوينية، فإصرار المصلحين المسلمين على النظر إلى الإسلام من

خلال لحظته المعيارية الأولى، قد أفرغ حسهم التاريخي من محتواه وأضفى على إصلاحهم بالتالي طابعاً غير تاريخي، لأن اعتبار هؤلاء المصلحين مقاييس لحظة التأسيس هي الأسلوب الصحيح الوحيد الذي يتوقف عليه النجاح، كان يعني جوهرياً أنهم يعيدون بشكل ما، انتاج نفس النظرة التي رفضوها للتاريخ(١٧٠).

في هذا السياق، نجد أن فكرة "الانحدار" عبر التاريخ الإسلامي، وهي الفكرة التي رفضها عبده ورضا بقوة، كانت ـ للمفارقة ـ حاضرة لديهما بعمق، ومن هنا جاء تشديدهما على أن الإسلام الصحيح الذي طبق في فترة النبي والراشدين تم التراجع عنه باستمرار منذ ذلك الحين حتى الآن، بما يفيد أن الإسلام كان إسلاماً بحق في هذه الفترة وحدها(١٧١)، وهو ما جعل هذه الفترة في وعيهما هي "خير القرون"(١٧٢)*، أما ما بعدها فلم يكن سوى هبوط دائم نحو الضعف والهزيمة ـ التي أكتملت الآن بسيطرة الإفرنج على بلاد المسلمين ـ ينبغي القفز فوقه وتجاوزه إلى الوراء،كي يجد المسلمون سعادتهم ونجاحهم في لحظتهم المعيارية الأولى(١٧٣)...

إن نظرة المصلح المسلم الحديث إلى التاريخ باعتباره صيرورة هابطة ـ كما يتجلى بوضوح في حديث "خير القرون" ـ كانت تعني ببساطة قناعة معينة بأن هذا التاريخ يتجه حتماً نحو الأسوأ ولم يعد بوسعه التطور نحو الأفضل، بعد أن وجد في لحظة الجيل الإسلامي الأول تعبيره النهائي الكامل(١٧٤)، وهو ما جعل الممكن الوحيد لدى هذا المصلح، ليس محاولة الإصلاح بإيجاد أو "خلق" شيء جديد، بل فقط إيقاف الانحدار عبر محاولة الاستعادة التكرارية الدائمة لهذه اللحظة نفسها، بعد أن تم بالضرورة فصلها عن سياقها التاريخي الحقيقي(١٧٥).

ترتبط هذه النظرة للتاريخ بقضية أخرى مهمة، وهي طبيعة رؤية المنار لمسألة "التجديد" في الفكر الديني، ويمكن القول أن موقف المنار من هذه المسألة قد تحدد في إطار الحديث النبوي الشهير "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها" حيث لا يعني التجديد هنا الإتيان في الدين بجديد تحدده مرجعيات اجتماعية أو فكرية متطورة ومتغيرة، فذلك هو"البدعة" بعينها، بل يعني الرجوع بالدين إلى "جدته" الأولى، والتخلص مما راكمه عليه السلوك التاريخي للمسلمين من مظاهر البلى والتقادم بأعرافهم وتقاليدهم وانحرافاتهم، وممارسة انقطاع مع هذه التراكمات، وقد عبر رشيد رضا عن هذه النظرة حين أكد أن المراد بتجديد الدين لديه هو "تجديد هدايته وبيان حقيقته، ونفي ما عرض لأهله من البدع"(١٧٦).

في تنويعة أخرى على نفس النظرة للتاريخ، طورت المنار مفهوماً بالغ الأهمية وهو مفهوم "غربة الإسلام"×، لقد كان في الوعي الإسلامي العام ـ كما شرحنا سابقاً ـ تصوران للإسلام، أحدهما معياري نموذجي والآخر تاريخي مشوه، وكان المطلوب دوماً هو وضع الإسلام التاريخي المشوه ـ عبر عملية إصلاحه ـ في مستوى يطابق الإسلام المعياري النموذجي كما تجسد في زمن البعثة النبوية، لكن كانت المشكلة دائماً، أن هذا الأمر لم يتحقق أبداً بعد ذلك الزمن، حيث ظلت المسافة بين "الإسلامين" تتفاقم باستمرار عبر التاريخ، حتى وصلت في وعي المصلح الحديث إلى ما يشبه القطيعة بينهما، وكانت "غربة الإسلام" هي الاسم الإسلامي لهذه القطيعة، الناتجة عن ذات الانحراف التاريخي المتراكم طويل الأمد(١٧٧).

من كل ما سبق، ندرك أن رؤية الإصلاح الإسلامي الحديث للتاريخ لم تخرج في جوهرها عن الطابع المأساوي الذي حاولت مواجهته، حيث جسدت باستمرار أزمة التناقض الكامل بين مثال متعال منتزع من سياقه التاريخي وبين واقع مهزوم وبائس، ويمكن القول هنا، أنه على مستوى معين، دعمت هذه الرؤية للتاريخ سيطرة عقيدة الجبر والاستسلام للقدر على المسلمين، وساهمت ـ إلى حد ما على الأقل ـ في تكريس حسهم التشاؤمي الانسحابي إزاء العالم، وهو ما كان يعني في المحصلة النهائية، أن الإصلاح الإسلامي الحديث وهو يقاوم حالة التصوف الزهدي السلبي، لم يدرك أن أسسه الفكرية نفسها، يمكن أن تقود إلى مثلها(١٧٨).

بعد أن تعرفنا في الصفحات السابقة على رؤية المنار للتاريخ ،ننتقل الآن لدراسة عنصر آخر من العناصر الرئيسية التي كونت رؤيتها للإصلاح الديني، وهو موقفها ـ وبشكل أساسي موقف صاحبها رشيد رضا ـ من قضية العقل والاجتهاد في الدين.

حين نحاول فهم موقف المنار وصاحبها من قضية العقل والإجتهاد، ينبغي أن تتذكر دوماً ما أوضحناه سابقاً بخصوص التكوين الديني الأساسي لرشيد رضا، وهو أن ذلك التكوين قد تحدد جوهرياً على أساس المفاهيم التي صاغها المثلث التاريخي للسنية المتشددة: الغزالي، الأشعري، ابن تيمية، وقد كان أهم ما جمع بين هؤلاء الثلاثة، على ما بينهم من اختلافات كبيرة، موقف حذر وشكاك ـ إلى درجة العداء أحياناً ـ تجاه العقل وقدرته على إنجاز فهم مستقل للدين ونصوصه، فالغزالي كان أحد أهم القائلين بالقاعدة الفقهية المعروفة "لا اجتهاد فيما فيه نص" بينما كان مذهب الأشعري في جوهره معارضاً لكل نزعة عقلية، حيث استخدم أساليب الجدل العقلي

الاعتزالي ليناوئ بها الجوهر العقلاني لأفكار المعتزلة أنفسهم(١٧٩)، أما لدى ابن تيمية، فقد تم دوماً وضع العقل في مرتبة تالية للنقل، والنظر إليه باعتباره أداة خطرة قد تقود إلى الضلال عن طريق الهداية الذي حدده القرآن والسنة للمسلمين بشكل كامل(١٨٠)، ومجمل هذه الصورة يقودنا إلى حقيقة هامة، وهي أن البيئة الدينية التي شكلت فكر رشيد رضا، كانت بيئة ترى في العقل عنصراً ينبغي تحجيم دوره والحذر تجاهه، لا أداة للتقدم ينبغي إطلاق ممكناتها.

لكن رغم ذلك، كان وجود رشيد رضا ضمن سياق حركة الإصلاح الإسلامي الحديث التي احتكت بالحضارة الغربية المتفوقة وأدركت جوانب تفوقها المؤسسة على مجموعة مترابطة من القيم العقلانية، وخضوعه في المرحلة الأولى من عمر المنار، للحضور المباشر والطاغي لمحمد عبده بالذات ـ الذي كانت له رؤية مرنة ومتوازنة نسبياً تجاه العقل ـ عاملاً حيد إلى حد كبير تأثيرات تربيته المحافظة، وأكسبه ـ على الأقل في هذه المرحلة ـ نفساً توفيقياً ينظر بشكل إيجابي للعقل ودوره، ومن هنا كان رضا يؤكد دوماً في سنوات المنار الأولى ضرورة استناد الإصلاح الإسلامي الحديث إلى مقتضيات العقل والواقع، مشدداً على أنه ما لم يحدث ذلك باختيار القائمين على الإصلاح فإن معطيات العقل والواقع ستفرض نفسها عليهم، وهو ما قد يشكل خطراً ماحقاً على مستقبل الدين(١٨١)، بل إن رضا ـ تحت تأثير عبده القوي أيضاً ـ جعل من العقل صراحة مرجعاً لفهم الدين، حين أكد أنه "إذا ثبت دليل عقلي قطعي وجاء في ظاهر الشرع ما يخالفه، فالعمل بالدليل العقلي واجب متعين على أن يتم تأويل النقول التي تخالفه تبعاً له"(١٨٢)، ولعل من المثير هنا، أن رضا قد استند في رأيه هذا صراحة إلى ابن رشد، فليسوف العقلانية الإسلامية وخصم الغزالي اللدود، الذي أكد ذات المعنى بذات الألفاظ تقريباً في "فصل المقال"(١٨٣).

مع وفاة محمد عبده وتحرر رشيد رضا من تأثيره، بدأ رضا يستعيد العناصر التقليدية المحافظة من تكوينه الديني، وهو ما انعكس سريعاً على صفحات المنار، التي ما لبثت أن ظهرت فيها ـ بقلم رضا وبأقلام أخرى ـ كتابات مناوئة للعقل تميل إلى الحد من دوره في فهم الدين وتضعه في مرتبة أدني في إطار العلاقة مع النصوص، مؤكدة عدم اختصاصه بمناقشة أصول الدين وأحكامه، وعجزه عن ذلك أيضا (١٨٤)، ورغم أن المنار حاولت في بعض الأحيان الإيحاء بوجود علاقة متساوية وتكاملية بين العقل والشرع، فإن الأفضلية لديها كانت للشرع بشكل قاطع على حساب العقل الذي بدا

دوماً عاجزاً وقليل القيمة(١٨٥).

لم يكن هذا التحول العميق في رؤية المنار وصاحبها للعقل، نتاج وفاة محمد عبده وانحسار تأثيره فقط، بل كان أيضاً نتاجاً لتحولات المجتمع المصري ـ والإسلامي عامة ـ في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، والتي اتسمت بدرجة عالية من التحرر الفكري والسلوكي وقبول المؤثرات الغربية والطابع العلماني، فهذه التحولات جعلت المنار تبدو وكأنها صوت وحيد يدافع عن قيم إسلامية تقليدية في مواجهة مجتمع يتجه ـ خاصة في مصر ـ نحو علمنة ولبرلة واضحة، وبشكل ما، كان هذا المعنى الدفاعي لوجود المنار في هذه الفترة سبباً في تخليها رويداً رويداً عن طابعها التوفيقي، واتجاهها ـ خاصة بعد إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ وتأسيس مصطفى كمال جمهوريته العلمانية في تركيا ـ نحو سلفية صارمة ومتشددة، وجدت في منتصف العشرينيات دعماً قوياً لها بانتصار الوهابيين ـ الذين دعمهم رشيد رضا طويلاً كما سنرى فيما بعد ـ في الحجاز.

في إطار هذا التصور العريض، يمكننا أن نؤكد أن رشيد رضا قد فقد ـ خاصة في سنواته الأخيرة ـ كل مظهر توفيقي في تفكيره الديني، وفقد بالتالي ـ وفقدت معه المنار بالطبع ـ المغزى التوفيقي لدوره التاريخي كاستمرار لظاهرة الإصلاح الإسلامي الحديث، وفي هذا السياق يمكن أن نلاحظ مثلاً أن مفهوم "السلف الصالح" الذي حاول عبده خاصة، استخدامه لإنجاز مواءمة ما بين الإسلام وبين العالم الحديث، قد اكتسب لدى رضا معنى تكفيرياً جذرياً يرتبط مباشرة بابن تيمية، يكرس فيه الرجل المختلفين مع توجهاته السلفية باعتبارهم عصاه ومبتدعة وضالين(١٨٦)، كما يمكن أيضاً ملاحظة أنه في هذه الفترة، خفتت عند رشيد رضا كثيراً الجوانب العقلانية الاستنباطية ـ وقد كانت خافته من الأساس ـ مفسحة المجال للاتجاهات النقلية الاتباعية، بحيث أصبحت أهم ميزة لديه للوهابيين مثلاً، هي أنهم "أشد شعوب المسلمين في هذا العصر ـ اتباعاً"(١٨٧).

إن مجمل هذه الصورة، جعل رؤية المنار وصاحبها النهائية لعلاقة العقل بالدين تبدو مأساوية إلى حد كبير، حيث ألغيت فيها وظيفة العقل تقريباً، وتم حصر دوره ـ بما لا يختلف كثيراً عن السابق ـ في "إقامة دلائل صحة العقائد" مع التشديد دائما على أنه "لا يجوز تحكيم العقل في النصوص"(١٨٨)، أما من يحكم عقله في النصوص، فهو عند رضا "غير متبع لدين يؤمن به قطعياً وإنما هو متبع لهواه" لأن "عقول الناس

تختلف أختلافاً كبيراً فيما يوافق أصحابها وما لا يوافقهم، وذلك يقتضي أن يكون لكل فرد ممن يحكمون عقولهم في الدين دين خاص به"(١٨٩).

على أساس هذا الموقف المناوئ للعقل عموماً، تحدد موقف المنار من قضية الاجتهاد أيضاً، فرغم أن المنار رفضت نظرياً إغلاق باب الاجتهاد في الدين، واعتبرت هذا الأمر مفسدة كبرى لحقت بالإسلام نتيجة لانحرافات الفقهاء المتأخرين، إلا أنها أوضحت أن ما تعنيه بالاجتهاد هو التقيد بأحكام الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، والتخلص من المذاهب التي وضعها الفقهاء المتأخرون والتي "فتحت أبواب الضلال والبدع في الدين"، مشددة في إصرار ـ جرياً على القاعدة السلفية المعروفة ـ على أنه "لا اجتهاد فيما فيه نص من الكتاب أو السنة"(١٩٠).

ومما يلاحظ في هذا السياق ،أن رشيد رضا ـ بعكس أستاذه محمد عبده ـ قد أعاد تثبيت مفهوم "الإجماع" كسلطة مقيدة للاجتهاد تكاد تتساوى مع سلطة القرآن والسنة، بل أنه وسع من سلطة الإجماع كثيراً حين أكد أنه واجب الاتباع حتى في الفروع(١٩١)، وكان هذا يعني عملياً، أن رضا ومجلة المنار قد أفرغا مفهوم الاجتهاد من أي محتوى عقلي له، وأجهضا محاولة عبده لتوسيع نطاق حركة العقل ـ نسبياً ـ عبر توسيعهما في المقابل نطاق سيطرة النصوص وتكريسهما "الإجماع" كسلطة سابقة على فاعلية العقل(١٩٢).

ويرتبط بهذه القضية ارتباطاً وثيقاً، مسألة أخرى بالغة الأهمية، وهي موقف رشيد رضا من الفكر العقلاني في الإسلام المتمثل بالمعتزلة خاصة، وهنا أيضاً، يمكن القول أن رضا كان مختلفاً عن أستاذه محمد عبده، فبينما تميزت تعاليم عبده عموماً بطابع عقلاني نسبياً ينحو نحو إحياء الفكر الاعتزالي، وهو ما أكسب بعض اجتهاداته طابعاً ثورياً(١٩٣)، كان رضا منذ بداياته المبكرة ـ حتى في حياة محمد عبده ـ يتخذ موقفاً حذراً ورافضاً تجاه أفكار المعتزلة(١٩٤)، وقد وصل هذا الموقف لديه إلى محاولة نفي وجود أية تأثيرات اعتزالية على فكر عبده نفسه، حين اتهمه بعض خصومه المحافظين بالتأثر بالفكر الاعتزالي في مؤلفه الشهير "رسالة التوحيد"(١٩٥)، وهي المحاولة التي قادت بعض الباحثين، لاتهام رضا بالتزييف المتعمد لفكر أستاذه عبده(١٩٦).

وقد تطور موقف رشيد رضا السلبي من المعتزلة وأفكارهم على امتداد سنوات صدور المنار، فوجدناه ـ وهو الذي طالب في بداية حياته بضرورة تأويل النصوص إذا تصادمت مع أدلة عقلية قطعية ـ يسفه من منهج المعتزلة العقلاني في التعامل مع

الدين، مؤكداً انه كان "هادماً لمذهب السنة" لأن المعتزلة ـ حسب رضا نفسه ـ "خالفوا السنة بتحكيم عقولهم في تأويل كلام الله وكلام رسوله"(١٩٧).

وقد قادت خصومة رشيد رضا للمعتزلة وأفكارهم المنار أحياناً إلى نفي كل سمة عقلانية عن الإسلام، ومن ذلك ما حدث حين صدرت الترجمة العربية لكتاب لوثروب ستودارد "حاضر العالم الإسلامي" الذي اعتبر فيه أن الفكر العقلاني للمعتزلة هو الجوهر الصحيح للإسلام، وسخر من الأفكار السنية المحافظة معتبراً إياها رجعية ودخيلة على الإسلام من الديانات السابقة عليه(١٩٨)، حيث انبرى رضا ـ في تعليقه على الكتاب ـ معارضاً بقوة هذه النظرية ونافياً أن تكون عقلانية فكر المعتزلة ممثلة لروح الإسلام الصحيح، ومؤكداً أن كل مظاهر الفساد والانحراف التي لحقت بالإسلام، إنما كانت "من بدع الذين حكموا عقولهم أي أراءهم النظرية في الدين"(١٩٩).

* * *

بعد أن استعرضنا فيما سبق رؤية المنار لقضية العقل والاجتهاد، ننتقل الآن لمناقشة مفهوم على علاقة وثيقة بهذه القضية وهو "مبدأ المصلحة"، حيث كان هذا المبدأ من مرتكزات الإصلاح الإسلامي الجديث، وشكل بالنسبة له وسيلة مقبولة "شرعياً" لممارسة قدر من المرونة في الأحكام ـ خاصة على مستوى المعاملات ـ وتسويغ اقتباس بعض النظم والأفكار الغربية "الملائمة" ودمجها في الحياة الإسلامية الحديثة.

عرف الفقهاء هذا المبدأ بأنه "جلب منفعة أو دفع مضرة" وربطوه دائماً بالمحافظة على المقاصد العامة للشريعة(٢٠٠)، وقرر كثيرون منهم ـ استناداً إلى بعض ممارسات الصحابة أنفسهم ـ إن"المصلحة" هي أصل مستقل من أصول التشريع التي يمكن أن تقرر بها الأحكام، مشددين على أن المصالح تتجدد وتتطور حسب تغيرات الزمان والمكان، وبهذا المعني كان "مبدأ المصلحة" بطابعه التطوري المرن، أداه للاعتراف ـ نسبياً على الأقل ـ بتاريخية التشريع(٢٠١).

لكن رغم إقرار الفقهاء بأهمية مبدأ المصلحة، فقد اختلفوا في تقييمه وفي علاقته بالنصوص، فتحفظ الحنفية والشافعية تجاهه على أساس أن جميع المصالح قد روعيت في القرآن والسنة، بينما قبل به المالكية كأصل مستقل للتشريع وأن قيدوه بقيود ثقيلة حددتها أولية النصوص أيضا(٢٠٢).

في هذا السياق، كان الحنابلة بالذات هم الأكثر انفتاحاً فيما يخص تطبيق هذا

المبدأ على المعاملات الدنيوية، فكانت لإبن حنبل فتاوى كثيرة بنيت على أساس المصلحة وحدها، كما قرر معظم الحنابلة الأخذ بالمصلحة في المعاملات حتى لو لم يكن لها سند في القرآن والسنة ما لم يكن في القرآن والسنة ما يعارضها(٢٠٣)، وإن كان من الضروري هنا أن نلاحظ أن أبن تيمية بالذات، قد تعامل بحذر مع هذا المبدأ، حيث قيد الأخذ بالمصلحة بضرورة أن يكون لها أصل ودليل من الكتاب والسنة، وكان في هذا أقرب إلى الشافعية والحنفية(٢٠٤).

مع ظهور الإصلاح الإسلامي الحديث، تبنى هذا الاتجاه مبدأ المصلحة كسبيل لتحرير التشريع على مستوى المعاملات من حرفية النصوص وكمحاولة لإخضاع هذه النصوص ذاتها لتغيرات الظروف وتبدلات أحوال الزمان والمكان، وظهر هذا الأمر بوضوح عند محمد عبده، الذي حاول أن يجعل من المصلحة قاعدة أساسية في تقنين المعاملات، معطياً العقل ـ خاصة في فتاواه حين كان مفتياً ـ مساحة واسعة نسبياً في تكييف المبادئ الدينية العامة حسب مقتضيات الأحوال المتغيرة(٢٠٥).

في ظل أفكار محمد عبده تلك، حاول رشيد رضا في مرحلته الأولى، مستنداً بشكل خاص على الفقه الحنبلي، التأكيد على الشرعية الدينية لمبدأ المصلحة كمبدأ يمكن استخدامه في حياة المسلمين المعاصرين، فوجدناه يعلن أن سائر شئون الدنيا من سياسة وإدارة وقضاء، وهي المعبر عنها فقهياً بالمعاملات، تقوم في الشريعة الإسلامية على قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد" بما يعني أن مبدأ المصلحة "يقدم في شئون الدنيا على النص"، مشدداً على أنه إذا خالف النص والإجماع مقتضيات المصلحة "وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما"(٢٠٦).

استمراراً لنفس الروح العقلانية، وجدنا رفيق العظم يحدد الأمر على نحو أكثر وضوحاً، فيؤكد أنه في حال إنتفاء الشك في أن المصلحة التي تترتب على العدول عن النص أكبر من تلك التي تترتب على العمل به، فإنه ينبغي موافقة مقتضى المصلحة والحال "وإن خالف النص"(٢٠٧)، وهو ما يؤكد، أنه رغم استناد الإصلاح الإسلامي بصرامة على القرآن والسنة، فإن المعنيين بهذا الإصلاح قد أظهروا في بعض اللحظات روحاً جذرية تجاه نصوصهما، تعي إمكانية التغاضي عملياً عن بعض أحكامهما الدنيوية ذات الطابع التاريخي المتغير، على اعتبار أنها شرعت أصلاً في إطار ظروف تاريخية مختلفة(٢٠٨).

رغم قوة الطابع العقلاني في تناول المنار هنا لمبدأ المصلحة، فإن هذا الطابع ـ

فيما نرى- لم يستمر حتى النهاية، حيث يبدو أن موقف المنار من هذا المبدأ قد ارتبط صعوداً وهبوطاً بتحولات موقف رشيد رضا من العقل والاجتهاد، ومع الإقرار بأنه كان إيجابياً على هذا الصعيد في مرحلته الأولى، فإن ما طرأ عليه من تحول بعدها على صعيد رؤيته للعقل، يجعلنا نظن أن تحولاً مماثلاً قد حدث لديه فيما يخص رؤيته لمفهوم المصلحة أيضاً، من حيث أن هذا المفهوم هو بالأساس محاولة لتكييف الدين مع متغيرات الواقع(٢٠٩)، ولعل هذا الأمر بالذات، كان هو السبب فيما لاحظه أحد الباحثين، من أنه رغم كون رشيد رضا قد أعلى كثيراً في كتاباته من شأن مبدأ المصلحة، فإن هذا الأمر قد ظل نظرياً إلى حد كبير، حيث تم تطبيق هذا المبدأ دوماً في نطاق ضيق للغاية وبشكل بالغ الحذر(٢١٠).

* * *

مر بنا سابقاً، أن الأفغاني وعبده في سعيهما لتأكيد أطروحتهما الرئيسية وهي ضرورة وأولوية الإصلاح الديني في الإسلام، حاولا في بعض الأحيان الاستعانة بمرجعية الغرب نفسه، متخذين من الإصلاح الديني الأوربي الذي أنجزه لوثر نموذجاً لما يتعين فعله، فما هي رؤية المنار لهذا الإصلاح؟.

احتفظت المنار برؤية الأفغاني وعبده الإيجابية للإصلاح الديني الأوربي، فأكد رشيد رضا دوماً أن هذا الإصلاح كان أساس نهضة أوربا،متخذاً منه - مثلهما أيضاً - دليلاً على ضرورة أسبقية الإصلاح الديني في الإسلام لأي إصلاح(٢١١)، وهناك عامل أساسي يفسر هذا الأمر، حيث أن الإصلاح الديني الأوربي قد أكد للمصلح الإسلامي الحديث أملاً عزيزاً لديه، وهو إمكانية أن يقود الدين العملية التاريخية لنقل المجتمعات إلى مرحلة الحداثة، وضرورة أن يكون هذا الانتقال إلى الحداثة مسبوقاً بعملية إصلاح للمنظومة الدينية(٢١٢)، وهو ما يعني عملياً، أن الإصلاح الديني الأوربي كان بالنسبة لرجال الإصلاح الإسلامي الحديث، نوعاً من تبرير الذات.

يمكن القول كذلك، أن التقدير الكبير الذي أولاه الإصلاح الإسلامي للوثر وإصلاحه - والذي لم يتأسس فيما نرى على أية معرفة جدية بطبيعته أو بالملابسات التي قادت إليه - كان يعكس مستوى أخر من تبرير الذات، حيث أحس المصلح الإسلامي الحديث بشيء من السعادة، حين رأى أن أوربا الحديثة قد إنتقلت من مسيحية تقليدية ضالة ومليئة بالأسرار - من وجهة نظره - إلى شكل أخر للمسيحية يبدو - من وجهة النظر ذاتها - أقرب إلى الإسلام، وهو ما يؤكد "صدقيه الرؤية الإسلامية

للعالم" لدى هذا المصلح(٢١٣).

في هذا السياق، يمكننا تفسير ما نلاحظه عادة من ارتباط أشادة المصلح الإسلامي بالإصلاح الديني الأوربي، بهجوم دائم على المسيحية ذاتها وعلى كتبها الدينية(٢١٤) وما فيها من "اعتقادات فاسدة"(٢١٥).

* * *

أخر قضية سنناقشها في هذا الاستعراض للجوانب الرئيسية لتصور المنار للإصلاح الديني ،هو علاقة هذا الإصلاح ـ بوصفه أصلاحاً سنياً في الأساس ـ بالأخر الديني الإسلامي، ونعني هنا تحديداً: الشيعة.

حاولت المنار في كثير من الأحيان ،تقديم نفسها كمنبر يدعو للتقارب بين السنة والشيعة، وعياً بضرورة وحدة المسلمين في مواجهة التهديد الغربي(٢١٦) ـ ولا شك أن هذا كان محاولة من المنار للاستمرار على نهج الأفغاني بهذا الخصوص ـ وتأسيساً على هذا، طرح رشيد رضا ـ في رحابه صدر توحي بالتسامح ـ قاعدة للعلاقة بين الطرفين أساسها "أن نتعاون على ما نتفق فيه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما نختلف فيه"(٢١٧).

لم يكن هذا التسامح في الواقع سوى مسألة شكلية، فرشيد رضا لم يكن يطلب التقارب بين الطرفين على قاعدة المساواة، بل على قاعدة الاقتراب من مذهب أهل السنة والجماعة، على أساس أن هذا المذهب وحده هو الذي يجمع المسلمين ويوحدهم على وسطية الإسلام الحقة، وكان هذا الأمر نابعاً عند رضا، من رؤيته لعقيدة الشيعة باعتبارها "بدعة" طرأت على الإسلام لتنهى عهده الذهبي وتكرس عصر الاختلافات والمذاهب، الذي بدأ بالفتنة الكبرى وكان سبباً فيما أل إليه المسلمون من ضعف(٢١٨).

في هذا السياق، كان رشيد رضا كثيراً ما يقدح في عقائد الشيعة، مؤكداً أن ظهور التشيع كان مكيدة كاد بها اليهود والمجوس للإسلام، ومتهماً الشيعة بالغلو والطعن في القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح، وخاصة الخلفاء الراشدين(٢١٩)، بل أن الرجل ـ في روح سجالية عنيفة ـ كان كثيراً ما يعرض أيضاً بالأغراض "السياسية" للشيعة، متهماً البعض منهم بالعمل على دعوة المسلمين السنة إلى التشيع(٢٢٠).

لا شك لدينا أن تربية رضا السنية المحافظة، كانت هي ما قاده إلى هذا الموقف من الشيعة، ويمكن أن يضاف إليها أيضاً، تعاظم التأثير الحنبلي الوهابي عليه في سنواته الأخيرة خاصة، حيث زاد هذا التأثير من عنفه تجاه الشيعة، حتى أنه وصل في معرض

دفاعه عن الوهابية وعقائدهم إلى حد القول أن"الخرافات والبدع التي كان التشيع مثارها الأعظم، ستقضي على الإسلام ما لم يقض المصلحون عليها"(٢٢١).

فيما نرى، انحرفت نزعة رشيد رضا السنية المتصلبة تجاه الشيعة بالإصلاح الإسلامي الحديث عن الروح المتسامحة التجميعية التي ميزت الأفغاني وعبده، كما أجهضت هذه النزعة فرصة هذا الإصلاح في أن يكون إطاراً يوحد المسلمين في مواجهة الغرب.

* * *

بمعني أساسي، كان إصلاح الأفغاني وعبده إستجابة لتهديد الغرب للعالم الإسلامي، وقد كان محور هذه الإستجابة هو تأكيد صلاحية الإسلام للحياة في العالم الحديث ونفي إرتباطه بتخلف المسلمين المعاصرين، عبر إعادة بناء مقولاته داخلياً من ناحية، وإستخدامه كأداه لمواجهة الغرب حضارياً من ناحية أخري.

وفي واقع الأمر، لم يصادف الرجلان نجاحاً كبيراً في تحقيق هذين الهدفين، فعلى مستوي إعادة بناء المقولات الدينية، وقفت الطبيعة الدفاعية لعملهما ورفضهما إستخدام العقل في مناقشة أسس العقيدة عقبة في سبيل النجاح، أما علي مستوي مواجهة الغرب، فقد أنتهي الإصلاح الإسلامي مع محمد عبده إلى القبول بالوجود الغربي في العالم الإسلامي ومحاولة الإستفادة منه والإقرار اليائس بالعجز عن مواجهته.

وقد ورثت المنار المقولات النظرية الأساسية للأفغاني وعبده، وشددت على الإسلام كأداة وحيدة لنهضة المسلمين، لكن إستمرار الحس الدفاعي لديها - علاوة على طبيعة فكر رشيد رضا الأكثر محافظة وتقليدية من الأفغاني وعبده - قد أوصل عملها لإصلاح الفكر الإسلامي إلى طريق مسدود، كانت أهم سماته نظرة ماضوية ومأساوية للحياة، تشل فاعلية العقل في فهم الدين، ولا تعترف بإمكانية "التقدم" الإنساني عبر التاريخ.

* * *

هوامش الفصل التمهيدى

(١) حول صورة عامة لأثار هذا الانقطاع الحضاري راجع: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٩٣، ص٦-٨ .

(٢) حليم اليازجي، الأيدولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) أحمد عبد الرحيم مصطفي، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١، ص ٢٧.

(٤) راجع: سمير أمين، الأمة العربية، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ٤٧-٤٩ .

(5) Lewis. Bernard, The emergence of modern Turkey, Oxford, .1961, 334-335.

(٦) حول تعريف "المسألة الشرقية" وملابسات بداياتها راجع: محمد مصطفى صفوت، محاضرات في المسألة الشرقية ومؤتمر باريس، معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة، ١٩٥٨، ص ١-٣ ، وحول مؤتمر برلين ونتائجه راجع: عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء الثاني،القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٠٩١-١١١٨.

(٧) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٧.

(8) Badawi. Zaki, the reformers of Egypt, London, 1976, p. 11 .

(9) Safran. Nadav, Egypt in search of political community, Harvard, 1961, pp. 39 - 40 .

(١٠) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ١٣٣ .

(١١) محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، ١٩٩٦، ص ٥٥ .

(١٢) حول الإصلاحات العسكرية لسليم الثالث راجع: أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، ١٩٩٣، ص١٧٣-١٨٧.

(١٣) حول أهم ملامح حقبة التنظيمات راجع: محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي ١٥١٤- ١٩١٤، القاهرة، د. ت، ص٢١٦-٢١٧.

(١٤) حول جهود مدحت باشا الدستورية راجع مثلاً: أحمد آمين، مرجع سابق، ص ٣٩-٥٣.

(15) Gibb. H, Modern Trends in Islam, New York, 1975, p.27.

(١٦) حول هذه السياسة راجع مثلاً: آلما وتلن، عبد الحميد ظل الله على الأرض، ترجمة: راسم رشدي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٧٢-١٧٦.

(١٧) جمال الدين الأفغاني، خاطرات الأفغاني، تقرير: محمد باشا المخزومي، الآثار الكاملة، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، المجلد السادس، مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٤٠.

(١٨) المنار، مج ٥ ، ٣ أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٤٩٩-٥٠٠.

* رغم أن كتاب محمد عبده "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" نشر بالأساس كمقالات لمجلة المنار،كما ذكر صاحبها رشيد رضا، راجع: رشيد رضا تاريخ الأستاذ الإمام الجزء الأول القاهرة ١٩٣١ ص ٧٨٧ ، وهو بالتالي سيدخل ضمن صلب عملنا كجزء من مادة المنار،إلا أننا ارتأينا هنا، في محاولتنا لمناقشة الإطار العام للإصلاح الإسلامي الحديث عند الأفغاني وعبده، الاقتباس منه من أجل تكامل التحليل وتجنب التكرار.

(١٩) المنار، مج٥ ، ١٨ أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٢٢-٥٢٣ .

(٢٠) نفس المصدر والصفحات.

(٢١) جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ١٥٩.

* رغم أن "العروة الوثقى" كانت عملاً مشتركاً بين الأفغاني وعبده، إلا أننا سننسب اقتباساً منها إلى الأفغاني منفرداً، اعتماداً على ما ذكره محمد عبده للأمير شكيب أرسلان من أن "الأفكار في العروة الوثقى كلها للسيد ـ أي جمال الدين ـ ليس لى منها فكرة واحدة، والعبارة كلها لي ليس للسيد منها كلمة واحدة". راجع: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، الجزءالأول، دار الشروق، ١٩٩٣، ص ٦٦٠.

(٢٢) عبد الله العروي، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص ٤١-٤٢.

(٢٣) المنار، مج٥ ، ١٨ أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٢٩ .

(٢٤) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ١٤٥-١٤٦.

(٢٥) راجع: نفسه، ص ١٤١-١٤٣ .

(٢٦) راجع: محمد عبده، التصوف والصوفية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٥٥١.

(٢٧) المنار، مج ٥ ، ٣أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٤٩٩.

(٢٨) سورة "الرعد" الآية ١١، وتجدها مثلاً في الأفغاني العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ٢١١.

(٢٩) نفسه، ص ٢١٢-٢١٣،

(٣٠) نفسه، ص ١١٤.

(٣١) نفس المصدر والصفحة .

(٣٢) عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، دار المعارف، الطبعة الثالثة،١٩٨٧، ص ٩٨ ، وحول هذه الفكرة راجع أيضاً: محمد الحداد، محمد عبده ـ قراءة

جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة ـ بيروت، ٢٠٠٣، ص ٣٠-٣١ .

(٣٣) حول مفهوم التقليد راجع: على اومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير ـ بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥.

(٣٤) محمد عبده، غاية من ثلاث أهداف، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٣١٠.

(٣٥) المنار، مج٥ ، ١٩ سبتمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية "عبده"، ص ٤٤٩-٤٥٠.

(٣٦) الأفغاني، الرد على الدهريين، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص ١٩٣-١٩٥ .

(٣٧) راجع: الأفغاني، مايؤول إليه أمر المسلمين في المستقبل، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص٥١ ، وأيضاً: المنار، مج ٥ ، ١٩ سبتمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية "عبده"، ص ٤٤٦.

(٣٨) محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٤٦٩ ، وراجع أيضاً: البرث حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧، ص ١٨٢ .

(٣٩) محمد عبده، رسالة التوحيد الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

(٤٠) المنار، مج٥ ، ٣ أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية "محمدعبده"، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٨.

(٤١) الأفغاني، الخاطرات، مصدر سابق، ص ١٢٣.

(42)Smith. Wilfred Contwell, Islam in modern history, Princeton, 1957, p. 49.

(٤٣) الأفغاني، الخاطرات، مصدر سابق، ص ١١٧-١١٨.

(٤٤) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ١١١-١١٣

(٤٥) نفسه، ص ١٥٦.

(٤٦) إجناس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣٥٠.

(٤٧) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ١١٨-١١٩ .

(٤٨) نفسه، ص ١٥٩-١٦٠.

(٤٩) تشارلز ادامس، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، ١٩٣٥، ص ١٥ .

(٥٠) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ٣٩٠-٣٩٢ .

(٥١) عبد القادر المغربي، مصدر سابق، ص ١٩.

(٥٢) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ٢١٨.

(٥٣) الأفغاني، المهدية، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ٣٥-٤٤.

(٥٤) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١، مصدر سابق، ص ٧٣.

(٥٥) الأفغاني، الخاطرات، مصدر سابق، ص ٧٧ .

(٥٦) راجع: السلطان عبد الحميد الثاني، مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق: محمد حرب عبد الحميد، القاهرة ١٩٧٨، ص ٦٨

(٥٧) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ١٦٢، وراجع أيضا: ميرزا لطف الله خان، جمال الدين الأسد أبادي، ترجمة: صادق نشأت وأخر، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٩٨ .

(٥٨) راجع مثلاً: لويس عوض تاريخ الفكر المصري الحديث ـ الخلفية التاريخية، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٣، ص ٢٦٤، عزت قرني، في الفكر المصري الحديث ـ محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص٧٦-٧٧ ، محمود أبو ريه، جمال الدين الأفغاني، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٦١، ص ٢٨ .

(٥٩) راجع مثلا:

Ahmed, J. M. The intellectual origins of Egyptian nationalism, Oxford, 1960, pp. 16-17
، وكذلك: طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٥٤-١٥٦ .

(٦٠) الأفغاني، الخاطرات، مصدر سابق، ص ٣٢٥ .

(٦١) الأفغاني، خطبة الإسكندرية، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص ١٠٢-١٠٣ .

(٦٢) راجع: نصر الدين عبد الحميد نصر، مصر وحركة الجامعة الإسلامية١٨٨٢-١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص٣٩.

(٦٣) الأفغاني، العروة الوثقى، مصدر سابق، ص ١٣٦ .

(٦٤) ليفين،الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة: بشير السباعي، دار شرقيات، الطبعة الثانية،١٩٩٧، ص١٠٢

(٦٥) راجع تحليل رشيد رضا المهم لهذه المسألة في: رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٩٧٥-٩٧٦ .

(٦٦) حول هذه المرحله من فكر عبده راجع : محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، ١٩٨٨، ص١٨٥-١٨٧ .

(٦٧) راجع : رشيد رضا، تاريخ، ج١ ، مصدر سابق، ص ١٤٦-١٤٧.

(٦٨) نفسه، ص٨٩١.

(٦٩) راجع: محمد عبده، حديث عن السياسة بين الأستاذ الإمام والشيخ رشيد رضا، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج ١، ص٨٠٧ .

(70)Safran, op.cit, p. 63.

(٧١) راجع نصاً نموذجياً يجسد هذه الرؤية في: محمد عبده، الحق المر، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٧٨٣-٧٨٥.

(٧٢) رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٤٢٧.

(٧٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٧٤) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ٢٣-٢٤ .

(٧٥) حول المقارنة بين الإصلاح الإسلامي الحديث والوسيط راجع: علي أومليل، مرجع سابق، ص ١٩-٢٢، كذلك: عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٤٢ .

(٧٦) الأفغاني، الخاطرات الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص ١٥١ .

(٧٧) عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٣٧٨.

(٧٨) نفسه، ص ٤١٢-٤١٤ ، ٤٣٤ .

(٧٩) راجع: نفسه، ص ٣٧٤ ، وراجع حول الموضوع أيضاً: فريال حسن خليفة، أهمية العقل: الإصلاح الديني والتواصل الحضاري، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص ٧٤ - ٨٠.

(٨٠) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٦ .

* مما يلاحظ في هذا السياق، أنه رغم تكريس الأفغاني وعبده حياتهما للدعوة إلى السير على نهج الخلفاء الراشدين، لم نر عندهما أية محاولة جدية لدراسة الواقع التاريخي الذي أحاط بحياة هؤلاء الخلفاء، والجدلية الفكرية التي قامت بينهم وبين هذا الواقع، وهو ما أكسب هذا الجانب من إصلاحهما، طابع التخييل الرومانسي. راجع. حليم اليازجي، مرجع سابق، ص ١١٨ .

(٨١) راجع: محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص ٢٨.

(82)Rosenthal. Erwin, lslam in the modern national state, Cambridge, 1965, p. 49.

(٨٣) حوراني، مرجع سابق، ص ٢٤٠ .

(84) Cromer, modern Egypt, Vol.2, London, 1908,p. 180 .

(85) Kedourie. Elie, Afghani and Abduh, London, 1966, p. 2.

(86) Cromer, op. Cit, p. 180 .

(٨٧) حوراني، مرجع سابق، ص ٢٦٨-٢٧٠ .

(٨٨) رشيد رضا، المنار والأزهر، مطبعة المنار - القاهرة، ١٣٥٣ هـ، ص ١٣٣-١٣٤ .

(٨٩) نفسه، ص ١٣٩ .

(٩٠) راجع: نفسه، ص ١٥٣.

(٩١) نفسه، ص ١٤٨ ، وراجع حول نشأة الطريقة النقشبندية وتاريخها وطقوسها ودخولها إلى سورية: هاملتون جب وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، الجزء الثاني، ترجمة: احمد عبد الرحيم مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٩٢) رشيد رضا، نفسه، ص ١٤٥ .

(٩٣) نفسه، ص ١٤٦-١٤٧.

(٩٤) نفسه، ص ١٧١-١٧٢.

(٩٥) إبراهيم العدوي ، رشيد رضا الإمام المجاهد، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٦-٣٧.

(٩٦) حول ابن تيمية وعصره راجع مثلاً: محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ أراؤة وفقهه، دار الفكر العربي- القاهرة،١٩٩١، ص ١٧-١٣٨ .

(٩٧) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق، ١٩٣٧، ص ٣٧.

(٩٨) حول أفكار ابن تيمية تجاه التصوف وما رافقه من أشكال التدين الشعبي راجع: ابو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٧٣.

(٩٩) رشيد رضا، المنار والأزهر، مصدر سابق، ص ١٧٩.

(١٠٠) نفسه، ص ١٣٨ .

(١٠١) نفسه، ص ١٩٥.

(١٠٢) رغم إقامة رضا الطويلة في مصر ،فإنه لم يقم علاقات ذات بال مع الأوربيين فيها، وكان الأوربي الوحيد الذي كانت له صلة وثيقة به هو المستر / متشل إنس الوكيل الإنجليزي لوزارة المالية المصرية . نفس المصدر والصفحة

(١٠٣) قارن مع محمد عبده في: رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ١٠٤-١٠٥، وراجع كذلك :

Kerr. M, Islamic reform: the political and legal theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida, University of California press, 1966, pp.154-155.

(104) Badawi. zaki, op. cit, p. 135.

(١٠٥) راجع: المنار، مج ١٩، يوليو ١٩١٦، المجمع اللغوي والاحتفال بالمقتطف، ص ١١٢ ، وحول أثر المقتطف في إطلاع جيل من المثقفين العرب على الثقافة الغربية الحديثة راجع أيضاً: على الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية - القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٨.

(١٠٦) رشيد رضا، المنار والأزهر، مصدر سابق، ص ١٤٢.

(١٠٧) نفسه، ص ١٩٣

* بعد هجرته إلى مصر، استمر رشيد رضا في مطالعة كتابات علماء ومفكري الغرب عبر ترجمات بعض أصدقائه، فقرأ مثلاً كتاب ديمولان "سر تقدم الإنكليز السكسونيين" ترجمة فتحي زغلول، وقرأ أيضاً كتابات لجوستاف لوبون وهربرت سنبسر عبر ترجمات لفرح أنطون وشبلي شميل وغيرهم .

Shahin Emad, Rashid Rida and the West, Virginia, 1993, p. 39

(١٠٨) محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥، ص ٤٩-٥٠.

(١٠٩) رشيد رضا، المنار والأزهر، مصدر سابق، ص ١٧٤-١٧٦ .

(١١٠) نفسه، ص ١٧٧-١٧٨ .

(١١١) راجع: وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٨٠، ص ٥.

(١١٢) رشيد رضا، تاريخ ، ج١ ، مصدر سابق، ص ٨٤-٨٥.

(١١٣) نفس المصدر والصفحات.

(١١٤) إبراهيم العدوي، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤ .

(١١٥) حول تفاصيل محاولة رشيد رضا للاتصال بالأفغاني راجع: رشيد رضا، تاريخ ،ج١، مصدر سابق، ص ٨٥-٨٧ ، وأيضاً: عبد القادر المغربي، مصدرسابق، ص ١١٢-١١٤.

(١١٦) رشيد رضا، نفسه، ص ٩١.

(١١٧) رشيد رضا، المنار والأزهر، مصدر سابق، ص ١٩١.

(١١٨) رشيد رضا ، تاريخ، ج١ ، مصدر سابق، ص ٩٩٦-٩٩٧.

(١١٩) نفسه، ص ٩٩٨ .

(١٢٠) رشيد رضا، المنار والأزهر، مصدر سابق، ص ١٩٢ .

(١٢١) رشيد رضا، تاريخ، ج١ ، مصدر سابق، ص ٩٩٨-١٠٠٣.

(١٢٢) نفسه، ص ١٠٠٤-١٠٠٥ .

(١٢٣) نفسه، ص ١٠٠٢ .

(١٢٤) راجع مثلاً: شكيب أرسلان، مصدر سابق، ص ١٤٦-١٤٧ ، وأيضاً: أحمد الشرباصي، رشيد رضا الصحفي والمفسر والشاعر واللغوي، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٧.

(١٢٥) راجع وجهة نظر الدكتور طه حسين التي نقلها عنه الشرباصي في: المرجع نفسه، ص١٦.

(١٢٦) إبراهيم العدوي، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(١٢٧) راجع: رشيد رضا، تاريخ ج١، مصدر سابق، ص ١٠١٧-١٠١٩.

(١٢٨) راجع حول هذه القضية: Badawi, Zaki op.cit, p. 92.

(١٢٩) المنار، مج٥ ، ٣٠ يناير ١٩٠٣، إزالة وهم، ص ٨٨٠ .

* سنتبع نفس الأسلوب في توثيق مقالات المنار في هذه الدراسة، حيث لن نعزو مقالات رشيد رضا إليه اكتفاء بالإشارة إليه في المتن، بينما سنعزو مقالات سواه ممن كتبوا في المنار إلى أصحابها .

(١٣٠) محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨.

(١٣١) وقع الأستاذ/ أنور الجندي في خطأ في تحديد تاريخ نهاية صدور المنار، حيث ذكر أن أخر عدد منها صدر في ٣٠ محرم ١٣٥٤ هـ الموافق مايو ١٩٣٥، وربما نبع هذ الخطأ من إطلاعه على الـ ٣٤ مجلداً الكاملة من المنار، وعدم إطلاعه على العددين الأخيرين منها، اللذان صدرا في مجلد مستقل لم يقدر له الاكتمال. راجع: أنور الجندي، تاريخ الصحافة الإسلامية، الجزء الأول، القاهرة، د.ت، ص ٣٠ ، وراجع للتدقيق: المنار مج ٣٥ ، ٣٠يوليو ١٩٣٥، تفسير القرآن الحكيم، ص ٨٩.

(١٣٢) المنار، مج ١، رمضان ١٣٢٧ هـ ، مقدمة الطبعة الثانية من المجلد الأول من المنار، ص ٢.

(١٣٣) المنار ، مج١، ٢٢ شوال ١٣١٥ هـ فاتحة السنة الأولى للمنار، ص ١١-١٢.

(١٣٤) المنار، مج ٢، ١٢ أغسطس ١٨٩٩، الجامعة الإسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها، ص ٣٤٠ ، وراجع أيضاً: عبد المنعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، القاهرة، د.ث، ص ٥٤٠ - ٥٤١.

(١٣٥) المنار، مج٩ ، مارس ١٩٠٦، تطور الأمم وانتقالها من حال إلى حال، ص ١٢٥-١٢٧.

(١٣٦) المنار، مج ٢ ، ٢٣ سبتمبر ١٨٩٩، باب التربية والتعليم - الدرس الأول، ص ٤٤٠.

(١٣٧) نفسه، ص ٤٣٩ .

(١٣٨) المنار، مج٥ ، ١٧ نوفمبر ١٩٠٢، المستقبل للإسلام "محمد توفيق البكري شيخ مشايخ الصوفية الكبرى"، ص ٦٢٥.

(١٣٩) المنار، مج ٣١ ، ديسمبر ١٩٣٠، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟" شكيب أرسلان"، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(١٤٠) المنار، مج ١٥، مايو ١٩١٢، الخطبة الرئيسية في ندوة العلماء بلكنهو بالهند لصاحب المنار، ص ٣٣٨.

(١٤١) المنار، مج٣٢، إبريل ١٩٣٢ تعريف البدعة وأقسامها، ص٢٧٣ .

(١٤٢) المنار، مج٤، ١٩ مايو ١٩٠١، المحاورة السابعة بين المصلح والمقلد - الاجتهاد والوحدة الإسلامية، ص ٢١٣ .

(١٤٣) المنار، مج٢٥، فبراير ١٩٢٥، أسباب أرتقاء العرب الماضي وهبوط المسلمين وعلاجه، ص ٦٦١.

(١٤٤) المنار، مج ٣، ٧ ديسمبر ١٩٠٠ المحاورات بين المصلح والمقلد - المحاورة الأولى في حالة المسلمين العامة، ص ٦٣٥-٦٤٠.

(١٤٥) المنار، مج٤، ١١ مارس ١٩٠٢، خاتمة سنة المنار الرابعة، ص ٩٥٩.

(١٤٦) راجع مثلاً: المنار، مج ١، ٢٤ ديسمبر ١٨٩٨، هل يمكن استرجاع مجد الشرق بقوة الإسلام "الكاتب مراكشي يدعى الفويكي"، ص ٧٩٤-٧٩٧.

(١٤٧) المنار، مج٣٠، يوليه ١٩٢٩، الجمع بين الذكران والإناث في المدارس ومسألة التجديد

والتجدد، ص ١٢٠.

(١٤٨) حول رؤية المنار للتفرنج والمتفرنجين راجع: المنار، مج ٢٠، مايو ١٩١٨، المتفرنجون والإصلاح الإسلامي، ص ٣٤٠.

(١٤٩) المنار، مج ٥، ١٥ مارس ١٩٠٣، رأى في إصلاح المسلمين أو رأيان، ص ٩٢٨-٩٣٠.

(١٥٠) محمد عبده، الدين والفطرة الإنسانية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٥٠١-٥٠٢.

(١٥١) رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٩٣٩.

(١٥٢) رشيد رضا، الوحي المحمدي، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨، ص ١٥٨.

(١٥٣) المنار، مج٢، ٩ سبتمبر ١٨٩٩، كرامات الأولياء، ص ٤٠٣.

(١٥٤) على أومليل، مرجع سابق، ص ١٥- ١٦.

(١٥٥) Kerr. M, op.cit, pp. ١٠٦-١٠٧.

(١٥٦) مما يجدر بنا ملاحظته أن رشيد رضا قد نشر في المنار كتابات كثيرة لابن تيمية ضد ممارسات الصوفية، راجع مثلاً: المنار مج٢٤، مارس ١٩٢٣، أهل الصفة وأباطيل بعض المتصوفة، ص ٢١٨-٢٢٦، المنار، مج٢٣، نوفمبر ١٩٢٢، الشفاعة الشرعية والتوسل إلى الله، ص ٦٨١-٦٩١. وقد كان نشر رشيد رضا لهذه الكتابات يأتي دوماً مصحوباً بإبداء التعاطف والتأييد مع الأفكار الواردة فيها.

(١٥٧) حول العلاقة بين الفكر والتقليد في فكر الإصلاح الإسلامي الحديث راجع: على أومليل، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٩.

(١٥٨) المنار، مج١، ٢٨ ربيع أول ١٣١٦هـ سلطة مشيخة الطريق الروحية، ص ٤٠٨-٤١٠.

(١٥٩) المنار، مج١، ٢١ ذي القعدة ١٣١٥ هـ الموالد والمعارض، ص ٧٩-٨٧.

(١٦٠) المنار، مج١، ٢٥ فبراير ١٨٩٩، حجة ناهضة وشبهة داحضة، ص ٩٢٣-٩٢٤.

(١٦١) المنار، مج٢، ٩ سبتمبر ١٨٩٩، كرامات الأولياء، ص ٤٠١.

(١٦٢) المنار، مج٦، ٣٠ مارس ١٩٠٣، الكرامات والخوارق، ص ١٧-١٨.

(١٦٣) المنار، مج٨، ٦ إبريل ١٩٠٥، البدع والخرافات والتقاليد والعادات، ص ١١٩-١٢٠.

(١٦٤) المنار، مج٨، ٦ مايو ١٩٠٥، نذر الذبائح على أضرحة الأولياء والتوسل بهم، ص ١٩١.

(١٦٥) المنار، مج٦، ٣٠ مارس ١٩٠٣، الكرامات والخوارق، ص ٢٠.

(١٦٦) راجع نصاً نموذجياً يوضح تأثير هذه الصدمة على الوعي الإسلامي العام بالتاريخ في :الجبرتي، تاريخ الجبرتي - عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الثالث، دار الأنوار المحمدية، د.ت، ص ٣.

(١٦٧) محمد عبده، الرد على هانوتو، الأعمال الكاملة، مصدر سايق، الجزء الثالث، ص ٢٤٦.

(١٦٨) المنار، مج١، ٧ ربيع أول ١٣١٦ هـ، العلم والحرب، ص ٣٤٣.

(١٦٩) المنار، مج٢، ١٧ فبراير ١٩٠٠، الحيرة والغمة ومناشئهما في الأمة، ص ٧٥٤.

(١٧٠) على أومليل، مرجع سابق، ص ٢٩.

(١٧١) المنار، مج ٥ ، ١٨ أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٢٩.

(١٧٢) المنار، مج٢٣ ، ديسمبر ١٩٢٢، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية ـ الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ٧٤٤.

* يحيل رشيد هنا على حديث منسوب للرسول "ص" يقول فيه "خير القرون قرني، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه".

(١٧٣) يقول رشيد رضا "إن الماضي الذي تنهزم إليه إنما هو ماضينا القريب من يوم بدأ فينا الضعف في كل شئ إلى اليوم ،ولو تجاوزنا في رجوعنا القهقري بضعة قرون، وأخذنا بما كان عليه أسلافنا من الجد في العلم والأخلاق الكريمة ... لنجحنا نجاحاً باهراً وسبقنا سبقاً ظاهراً". راجع : المنار، مج٢ ، ٢٦ أغسطس ١٨٩٩، تعليق على خاتمة كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، ص ٣٧٥.

(174)GIBB,H , Op.cit, P. 50.

(١٧٥) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص ١٩.

(١٧٦) راجع: المنار، مج٣٠، يوليه ١٩٢٩، الجمع بين الذكران والإناث في المدارس ومسألة التجديد والتجدد، ص ١١٦ ، وراجع أيضاً: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠ ، ص ١٢٦.

* يستند هذا المفهوم على حديث منسوب للرسول "ص" يقول فيه "بدأ الإسلام غريباً ويعود غريباً كما بدأ".

(١٧٧) راجع: المنار، مج٢، ٢٩ يوليو ١٨٩٩، الحياة الملية، ص ٣٠٦ ، وحول بلورة لهذا المفهوم راجع: على أومليل، مرجع سابق، ص ١٣-١٤.

(١٧٨) حول وجهة نظر مخالفة راجع: محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، دار الحوار- اللاذقية، ٢٠٠٠، ص ٢٣٦.

(١٧٩) راجع: اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخران، بيروت، د.ت، ص ١٠٨-١٠٩.

(١٨٠) حول موقف ابن تيمية من العقل راجع: محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص ١٨١-١٨٣.

(١٨١) راجع: المنار، مج٤ ، ١٩ مايو ١٩٠١، المحاورة السابعة بين المصلح والمقلد ـ الاجتهاد والوحدة الإسلامية، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(١٨٢) المنار، مج٥ ، يناير ١٩٠٣، الإسلام دين العقل، ص ٨٠٩.

(١٨٣) نفس المصدر والصفحة ، وراجع: ابو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٣٣.

(١٨٤) راجع مثلاً: المنار، مج٩ ، أكتوبر ١٩٠٦، الدين والعقل "طه البشرى"، ص ٧٧١.

(١٨٥) راجع مثلاً: المنار، مج٢٤، يونيه ١٩٢٣، تظاهر العقل والشرع "عبد المولى طريح"، ص ٤٧٧-٤٧٨.

(١٨٦) راجع: المنار، مج٢٧، يونيه ١٩٢٦، مقدمة مجموعة مقالات الوهابيون والحجاز، ص ١٧٨-١٧٩.

(١٨٧) نفسه، ص ١٨١ ، وحول هذه المسالة راجع أيضاً: محمد رشيد رضا، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، مطبعة المنار ١٩٢٨، ص ١٩-٢٠.

(١٨٨) المنار، مج ٣٠، أغسطس ١٩٢٩، تحكيم العقل في المسائل الشرعية الدينية، ص ١٨٥.

(١٨٩) المنار، مج ٣٤، مايو ١٩٣٥، تحكيم العقل في الدين، ص ٧٥٨-٧٥٩.

(١٩٠) المنار، مج ٢٢، يناير ١٩٢١، الاقتداء في الصلاة، ص ١١١-١١٤.

(١٩١) المنار، مج ٢٧، أكتوبر ١٩٢٦، أصول الإسلام الصالحة المصلحة لكل الأمم في كل زمان، ص ٤٨٩.

(192) Safran, op. Cit, pp. 77-78.

(193) Kerr. op. Cit , p.105.

(١٩٤) رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٣٩٠.

(١٩٥) المنار، مج١، ١٩ ربيع الثاني ١٣١٦ هـ ، سجايا العلماء، ص ٤٦٥-٤٦٦.

(١٩٦) راجع مثلاً : محمد الحداد، مرجع سابق، ص ٧١-٧٢.

(١٩٧) المنار، مج ٣٣، أكتوبر ١٩٣٣، أصل الشيعة وأصولها، ص ٤٤٢.

(١٩٨) لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة: عجاج نويهض، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، ج١، ص ٩.

(١٩٩) المنار مج ٢٦، يوليو ١٩٢٥، المطبوعات الحديثة ـ كتاب حاضر العالم الإسلامي، ص ٢٢٥-٢٢٦ .

(٢٠٠) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ١٩٦٤، ص١٩

(٢٠١) نفسه، ص ٣١-٣٢.

(٢٠٢) نفسه، ص ٣٨-٥٥.

(٢٠٣) محمد أبو زهرة، ابن حنبل: حياته وعصره ـ أراءه وفقهه، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٣١-٢٣٦.

(٢٠٤) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، مرجع سابق، ٤١٣-٤١٤.

(٢٠٥) حوراني، مرجع سابق، ص ١٨٧ ، وراجع كذلك بعض فتاوى عبده التي توسع فيها في الأخذ بمبدأ المصلحة في: رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٦٤٦-٦٩١.

(٢٠٦) راجع المنار، مج ٩، أكتوبر ١٩٠٦، أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص، ص ٧٤٥-٧٧١.

(٢٠٧) المنار، مج١٣ ، فبراير ١٩١٠، قضاء الفرد وقضاء الجماعة في الإسلام "رفيق العظم"، ص ٤١.

(٢٠٨) جولد تسيهر ، مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

(٢٠٩) راجع حول هذا الأمر : المنار، مج ٢١، مارس ١٩١٩، المتفرنجون والإصلاح الإسلامي "٤"، ص ٧٣-٧٩.

(210) Badawi. Zaki, op. Cit, pp. 104-105

(٢١١) راجع مثلاً : المنار، مج١، ١٧ شعبان ١٣١٦ هـ، ملاحظة المنار على مقال مستقبل الإسلام لكاتب هندي، ص ٨١٢.

(٢١٢) محمد الحداد، مرجع سابق، ص ١٧٦ .

(٢١٣) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ١٦٠ .

(٢١٤) راجع: المنار، مج ٢، ٨ ابريل ١٨٩٩، تعقيب المنار على مقالة "الإصلاح الإسلامي" لأحد أفاضل الكتاب في دمشق الشام، ص٦٩.

(٢١٥) رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٨٣.

(٢١٦) راجع: المنار، مج ١٤، يناير ١٩١١، اعتصام الفئتين الكبيرتين من المسلمين، ص ٧٨.

(٢١٧) المنار، مج ٣١ ، أكتوبر ١٩٣٠، السنة والشيعة وضرورة إتفاقهما، ص ٢٩٣.

(٢١٨) راجع: المنار، مج ٣١، أكتوبر ١٩٣٠، جمع كلمة المسلمين قاعدة أهل السنة والجماعة، ص ٢٨٢.

(٢١٩) راجع مثلاً: المنار، مج ٢٥، نوفمبر ١٩٢٤، المنار بين الروافض والنواصب، ص ٦٢٣-٦٢٥.

(٢٢٠) المنار، مج ٣٣، سبتمبر ١٩٣٣، أصل الشيعة وأصولها، ص ٣٩٢-٣٩٥.

(٢٢١) المنار، مج ٢٩، فبراير ١٩٢٨، مقدمة رسائل السنة والشيعة، ص ٦٨٦.

الباب الأول
الفكـر السياسـي

الفصل الأول

الأسس النظرية للفكر السياسي في المنار

في هذا الفصل، سنقوم بمحاولة لتقصي رؤية المنار لمجموعة من القضايا النظرية الرئيسية على مستوى الفكر السياسي، لما لهذه القضايا من أهمية في ذاتها من ناحية، ولما لها ـ من ناحية أخرى ـ من تأثير في تحديد مواقف وتوجهات المنار العملية من المحيط السياسي الذي وجدت فيه على امتداد فترة صدورها، وهذه القضايا هي بالتحديد: الموقف من الاستعمار الغربي ـ النظرة إلى الأخر الديني المسيحي ـ مفهوم الأمة بين التقليد الإسلامي والوطنية الحديثة ـ الديمقراطية ـ علاقة الدين بالدولة.

وكما نرى، فإن هذه القضايا شكلت دوماً ـ ولا تزال تشكل حتى الآن ـ محاور رئيسية في الفكر العربي الحديث، سواء على مستوى بنيته الداخلية أو على مستوى علاقته بالغرب.

المنار والاستعمار الغربي في العالم الإسلامي :-

كانت قضية "الاستعمار الغربي" في العالم الإسلامي، من أهم القضايا التي شكلت بالنسبة للمنار هاجساً أساسياً، حيث كان وجود المنار بالأساس ـ وربما وجود الإصلاح الإسلامي برمته ـ استجابة حضارية إسلامية تجاه هذا الأمر بالذات، وإذا أردنا التعرف على موقف المنار ـ وخاصة موقف صاحبها رشيد رضا ـ تجاه الاستعمار الغربي، فإنه يمكننا مبدئياً تقسيم هذا الموقف إلى مرحلتين: امتدت أولاهما منذ ظهور المنار حتى سنة ١٩١٢ تقريباً، وامتاز فيها رشيد رضا ـ تأثراً بمنهج أستاذه محمد عبده ـ بقدر كبير من المهادنة تجاه الاستعمار الغربي في العالم الإسلامي عموماً، مع نوع من التأييد الخاص للاستعمار الإنجليزي وصل إلى حد الدعاية السافرة أحياناً، أما المرحلة الثانية فقد تبلورت قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها، وتحول فيها موقف المنار ورشيد رضا تحت وطأة اكتشاف غدر الغرب المتكرر بالعرب والمسلمين، إلى العداء والتصلب العنيف في مواجهة الاستعمار الغربي ـ وخاصة الإنجليزي ـ والعودة إلى منهج جمال الدين الأفغاني في التحريض ضده .

إلا أننا قبل استعراض هاتين المرحلتين بالتفصيل، ينبغي علينا أن نناقش أولاً قضية هامة، وهي موقف المنار من الاستعمار الغربي في العام الأول من صدورها بشكل خاص، حيث يعتبر الباحث هذه القضية من أكثر قضايا علاقة المنار بالاستعمار

الغربي إشكالية وإرباكاً، ففي هذا العام بالذات، كتب رشيد رضا مجموعة من المقالات عنيفة اللهجة ضد الاستعمار الغربي، ناعياً على المسلمين انعدام وعيهم بخطر الغرب على حضارتهم ومستقبلهم، وبلغة تشبه كثيراً لغة الأفغاني، حدد رضا في هذه المقالات الأغراض الاقتصادية التجارية للاستعمار الغربي[١]، وبين ذرائع الغرب في التوغل في البلاد الإسلامية مثل حماية رجال الديانة المسيحية ورعاية مصالح الدول الأوربية ووقاية البلاد من الأعداء ونشر المدنية في العالم الإسلامي[٢]، كما بين رضا لقرائه بذات اللهجة الحادة، أساليب الغرب في إضعاف روابط الأمم الإسلامية و"إبطال الجوامع التي تضمها" واستنزاف ثرواتها تمهيداً لاستعمارها، مركزاً على خمسه "أسلحة" يلجأ إليها الغرب لتحقيق هذه الأهداف، وهي إشاعة الخمر والميسر والربا والبغاء بين المسلمين واستخدام الشركات المالية الغربية قوتها التجارية في تمهيد الطريق لجيوش بلادها للاستيلاء على بلدان الشرق[٣].

وقد قادت اللهجة العنيفة والمتصلبة لهذه المقالات أحد الباحثين إلى اعتبارها مرحلة مستقلة في فكر المنار وصاحبها تجاه الاستعمار الغربي، وقد شدد الباحث على أن السمة الرئيسية لهذه المرحلة هي تأثر رشيد رضا فيها بأفكار الأفغاني "المناهضة للإمبريالية" وحثه المسلمين على مواجهة الاستعمار الغربي في بلادهم[٤].

وفي واقع الأمر، فإننا نتحفظ تجاه هذا الرأي، لأن هذه المقالات رغم حدة لهجتها النسبية، كانت في جوهرها مقالات "تقريرية" تبين وتشرح ما حدث ـ بقدر كبير من المثالية في كثير من الأحيان ـ دون أن ترتب على ذلك أية دعوة للمقاومة إلا بالمعنى الحضاري طويل الأمد، حيث لم يكن فيها أي تحريض ضد الاستعمار عموماً والإنجليز خصوصاً، ويمكن القول بمعنى ما أن هذه المقالات لم تكن موجهه أصلاً ضد الاستعمار بقدر ما كانت موجهه للوم المسلمين أنفسهم لأنهم استسلموا لأدوات اللعبة الاستعمارية في بلادهم بما هم فيه من الغفلة والتخاذل[٥]، وبشكل ما، فإن هذه الفكرة ـ التي كانت موجودة بقوة عند محمد عبده أيضاً[٦] - كانت تحمل مستوى معيناً من مهادنة الغرب بإعفائه من مسئولياته الأخلاقية عن الاستعمار .

وعلى مستوى آخر، فإن المنار حتى حين حاولت أن تطرح في هذه المقالات حلولاً تبين للمسلمين كيفية الفكاك من هذه اللعبة، فعلت ذلك على المدى الحضاري الطويل أيضاً وبذات المثالية في الطرح، فكان أهم ما يمكن عمله في نظرها هو إنشاء

المدارس والشركات المالية وتربية الأمة على الفضائل والحفاظ على العادات والتقاليد الدينية، مع التشديد على أن مطالبة المسلمين بجلاء الأوربيين عن بلادهم قبل حدوث ذلك هي أوهام لا طائل ورائها نظراً لتفوق أوربا العلمي والصناعي(٧)، ولا شك أن هذه الأفكار بهذا المعنى، لا تختلف جوهرياً عن أفكار عبده الأساسية في مرحلته المهادنة للوجود الإنجليزي.

ومما يدعم تحفظنا تجاه رأي الباحث المذكور، أن رشيد رضا حتى في مرحلة تواؤمه الكامل مع الوجود البريطاني، لم يتوقف أيضاً عن توضيح أساليب وأسباب الاستعمار، وغفلة المسلمين وحكامهم عن ألاعيب القوى الاستعمارية، بذات الأسلوب العام الذي لا يحمل تحريضاً مباشراً ضد أية قوة استعمارية بعينها(٨)، وهو ما ينفي - فيما نرى - أية إمكانية موضوعية لاعتبار مقالات سنة المنار الأولى رغم حدة لهجتها، مرحلة متميزة في موقف المنار من الاستعمار الغربي.

إذا كنا قد خلصنا فيما سبق، إلى أن أفكار العام الأول من المنار بخصوص الاستعمار الغربي لم تكن تختلف جوهرياً عن أفكار عبده في مرحلته الأخيرة، فإن ما ينبغي التساؤل عنه فعليا هو السبب الذي جعل رشيد رضا يعبر عن أفكار وتوجهات أقرب إلى نسق عبده "المعتدل" بلغة هي أقرب إلى مزاج الأفغاني الثوري، وما يمكن قوله في هذا السياق، أن العنصر الحاكم في ذلك ربما كان مزاج رشيد رضا الشخصي الميال للحدة والتصلب والانغماس في السياسة كالأفغاني، وهو المزاج الذي تولى محمد عبده فيما بعد "تلطيفه" إلى حد كبير.

* * *

إذا أردنا أن نفهم بدقة موقف المنار وصاحبها من الاستعمار الغربي في مرحلتها الأولى المهادنة، ينبغي أن نضع في اعتبارنا عنصرين أساسيين: أولهما أن رشيد رضا - استناداً إلى موروث إسلامي يحترم تقليدياً القوى والغالب(٩) - كان يرى أن من حق "الأمم الحية" أن "تتغذى على الأمم الميتة"(١٠)، وهو ما خلق عنده ولفترة طويلة، استعداداً لتفهم - وربما تبرير - منطق الاستعمار على المستوى الأخلاقي المجرد، وتزداد أهمية هذا العنصر، إذا أدركنا أن محمد عبده أيضاً كان يتمتع بنفس الرؤية، حيث أكد دوماً على حق الأمم التي تتحلى بالعلم والفضائل الأخلاقية في استعمار غيرها من الأمم التي "خربتها الجهالة وثلمتها يد البغي"(١١).

أما العنصر الثاني، فيتعلق بموقع رشيد رضا ضمن البيئة المصرية، حيث كان الرجل ـ علاوة على تأثره بموقف شيخه محمد عبده المهادن للإنجليز ـ جزءاً من ظاهرة المثقفين السوريين الذين جاء كثيرون منهم إلى مصر في هذه الفترة فراراً من الاستبداد العثماني الخانق في بلادهم، وتنسماً لحرية التعبير التي وفرها فيها مناخ عصر اسماعيل ومن بعده - نسبياً - الاحتلال البريطاني وعميده اللورد كرومر، حيث جعلت هذه الحرية النسبية، الوجود "الاستعماري" الإنجليزي في مصر يبدو لكثيرين من هؤلاء ضمانة أساسية لتقدم وتطور مصر(١٢).

جعلت هذه العناصر من المنار في مرحلتها الأولى مؤيدة قوية للمنطق الاستعماري عموماً وللإنجليز خصوصاً، وقد بلغ هذا التأييد حد أن أكد رشيد رضا صراحة أن من غير المطلوب لديه "تحريض المسلمين على حكامهم من غير المسلمين حتى يبيدوهم أو يجلوهم عن بلادهم، فهذا تحريض على إبادة الشرق، والتحريض على مثل هذا يمنعه كل دين ويأباه كل عقل"(١٣).

وقد وضع رضا معياراً أساسياً لتحديد موقف مجلته من دول الاستعمار في العالم الإسلامي، وهو موقف هذه الدول من التربية والتعليم الديني ومدى سماحها بحرية العقيدة في مستعمراتها، وبمعني أساسي، كان خطر الاستعمار الغربي عند رضا يتمثل في إمكانية اتجاه الدولة المستعمرة لتنصير المسلمين، لأن هذا يؤدي إلى إضعاف الإسلام وضرب المقومات الملية للمجتمعات الإسلامية، ومن هنا أعتبر الرجل الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي والهولندي في جاوة والروسي في أسيا الوسطى أشكالاً فجه من الاستعمار لا يمكن قبولها لأنها اتجهت إلى التنصير ومارسته، وأكد أن هذه المحاولات هي التي تفسد العلاقة بين المسلمين وبين مستعمريهم، مشدداً على أنه لو قنعت الدول الاستعمارية بالكسب الاقتصادي وتركت للمسلمين حرية تعلم عقيدتهم والتربية عليها والارتقاء فيها، لأمكن الاتفاق بين الطرفين !(١٤).

بنفس هذا المعيار، اعتبر رشيد رضا الإنجليز "أذكى" المستعمرين الأوربيين في العالم الإسلامي، لأنهم لا يمارسون عمليات التنصير تلك، ولأنهم يراعون المقومات الدينية لمستعمراتهم، وهو ما جعلهم يسودون على أمم كثيرة ويستفيدون من ثرواتها ما لم يستفده غيرهم من المستعمرين(١٥).

وقد قاد هذا الموقف رشيد رضا إلى رفض وإدانة جهود كل الزعماء الذين يقاومون

الإنجليز في العالم الإسلامي، وإلصاق كل النقائص الأخلاقية بهؤلاء الزعماء، مع التشديد على حق الإنجليز في السيادة على بلاد هذا العالم "بقواهم الأخلاقية والعلمية"(١٦).

وهكذا، يبدو لنا هنا أن المنار كانت ترى أن إصلاح حال المسلمين وتأهيلهم "المقارعة الأمم الحية" لا يتناقض مع الاستعمار الإنجليزي خاصة، ومن هنا أكدت أن الإنجليز أعداء عاقلون لا يريدون من مستعمراتهم سوى سلطتهم السياسية ومكاسبهم المالية ! ولا يقاومون إلا من يقاومهم "أما من يعمل في ظل سلطتهم لخير نفسه بالاهتداء بدينه والارتقاء في دنياه، فإنهم لا يصدونه عن السبيل ولا يقيمون في وجهه العراقيل"(١٧)، وتأسيساً على هذا، دعت المنار المسلمين الى الوفاق مع الإنجليز، وأكدت أنهم -أي المسلمين- أحوج إلى هذا الوفاق، لأن "المحكوم الجاهل الضعيف أحوج إلى مرضاة حاكمه العالم القوي"(١٨).

وقد كان جوهر هذه الرؤية لدى المنار- فيما نرى - درجة من اليأس تجسد ما آل إليه الإصلاح الإسلامي في مرحلته تلك من إقرار كامل بالاستعمار كحقيقة واقعة، وهو ما وصل إلى نهايته المنطقية حين تحول رشيد رضا إلى التبرير السافر لقمع القوى الاستعمارية من يقاومها، مبدياً تفهمه لاضطهاد هذه القوى من يمارسون السياسة ضدها(١٩)، ومعفياً إياها - وخاصة الإنجليز - من المسئولية الأخلاقية عن تخلف الواقع الإسلامي، ليلقيها كاملة على عاتق المسلمين أنفسهم، بتأكيده أنه لا يجوز للمسلمين لوم الأجنبي إذا كان لا يرقيهم لأنهم هم ذاتهم لا يرقون أنفسهم، بممارسة "العمل الذي ترتقي به الأمم وهو التربية الملية"، معتبراً أن من الظلم والجنون "أن نقصر في تربية أنفسنا ثم نلقي تبعة هذا التقصير على الأجنبي"(٢٠).

أن أصل الخلل في هذه الرؤية، هو أن المنار حاولت تحت وطأة العجز عن مقاومة الاستعمار الغربي، تجاهل حقيقته الإمبريالية كمشروع نهب جدير بالمقاومة، والتعامل معه كعملية "تجاريه" يمكن أن تحقق منافع متبادلة لطرفيها إذا أديرت بروح أخلاقية وإنسانية، وهو ما قادها للتأكيد على إن "حاصل ما نريده من مستعمري أوربا أن يعاملونا معاملة الأخوة فيتركوا لنا ديننا وآدابنا ولغتنا وحرية العلم والتربية وشئون الاجتماع، ويساعدونا على الارتقاء في جميع شئون الاقتصاد والكسب والعمران، ويشاركونا في الربح مشاركة الأخ لأخيه (فإذا) أجابت الدول القوية المستعمرة هذه الدعوة، أمنت كل دولة على مستعمراتها وزادت في خيراتها وبركاتها"!(٢١).

ومن هذا المنطلق، كرست المنار نفسها وتيارها الذي يمثل "حزب الأستاذ الإمام" كحليف موضوعي للاستعمار البريطاني، مؤكدة الطبيعة الأخلاقية لهذا التحالف بوصفه اتفاقاً بين طرفيه ـ البريطانيين وأهل البلاد ـ "على عمران البلاد"، وأوضح رشيد رضا بشكل سافر أن "اللورد كرومر وإضرابه من ساسة الإنكليز يحبون هذا النوع من الإصلاح الذي يقوم به الحزب الذي كان يرأسه الأستاذ الإمام، لأنه ينفع المسلمين وينفعهم هم أيضاً، لأنهم يحبون أن يكسبوا بهدوء وطمأنينة" !(٢٢).

ولم تقتصر هذه الرؤية القائمة على إمكانية النفع المتبادل، على موقف المنار من الاستعمار الانجليزي وحده، بل عممها رشيد رضا على الاستعمار الفرنسي أيضاً، فرغم أن رضا كان دائم التنويه بقسوة هذا الاستعمار ودائم التخوف من نواياه التنصيرية للمسلمين، إلا أن هذا لم يترتب عليه لديه أي إحساس بضرورة مقاومته، بل تم هنا أيضاً النظر إلى الأمر بمنطق الصفقة والعملية التجارية، حيث أكد الرجل أنه إذا استعاضت فرنسا عن سياساتها العنيفة في مستعمراتها الإسلامية، بسياسات أخري تحترم الإسلام وتدعم التعليم الإسلامي، فسوف "يعرف لها فضلها جميع المسلمين ويكون لها منهم قوة تجعل لها مكانة عليا حتى في أوربا نفسها" وهكذا "تملك قلوبهم وأرواحهم كما هي مالكة لأبدانهم وأوطانهم" ! (٢٣).

وفي محاولته للوصول إلى "صفقة" مع الاستعمار الفرنسي، نجد من اللافت أن رضا ـ في ظل مناخ القلق الإسلامي عام ١٩٠٤ بعد عقد الوفاق الودي الذي اعترف بطموحات فرنسا في المغرب العربي – لم يجد ما يفعله سوى الاستمرار في "استدراج" الفرنسيين لمسابقة الإنجليز في إنهاض العالم الإسلامي، فنصح فرنسا بسذاجة بأن "تعتبر بسيرة إنكلترا في مستعمراتها وتعلم أن لها أن تزيد عليها نفوذا معنوياً في العالم الإسلامي إذا هي زادت عليها في حرية التربية والتعليم وحرية المطبوعات والجرائد" مؤكدا أنه إذا حدث ذلك، فسوف يقتنع المسلمون بحسن نية الفرنسيين وعدم وجود خطر على "الإسلام نفسه" من سيطرتهم على المغرب العربي(٢٤).

يظهر لنا من كل ما سبق، أن المنار في مرحلتها الأولى، كانت مقتنعة بعمق بإنعدام جدوى مقاومة الاستعمار في العالم الإسلامي، كما عجزت عن إدراك المحتوى الإمبريالي الاستغلالي لهذا الاستعمار ونظرت إليه كأمر واقع يمكن أن يكون مفيداً

لطرفيه، وفيما نرى، فقد أدى مجمل هذا الوضع إلى خلل أساسي في موقفها من الاستعمار في هذه المرحلة، حيث رأت ضرورة العودة إلى الإسلام أولاً قبل التفكير في "تحرير" المسلمين، وأكدت إمكانية تعايش المسلمين مع الاستعمار مادام "الإسلام نفسه" محترماً في المستعمرات، وهو ما يعني أنها ـ على عادة الإصلاح الإسلامي ـ قد فصلت بين الإسلام وبين كرامة المسلمين، وجعلت للإسلام كينونة مستقلة متعالية إزاء المؤمنين به.

* * *

مع اقتراب نهاية عام ١٩١٢، تغيرت رؤية المنار بشكل كبير للإستعمار الغربي في العالم الإسلامي، فوجدنا رشيد رضا، الذي كان حتى منتصف نفس العام يطالب قراءه بضرورة الخضوع للمستعمر القوي والاستفادة منه والعمل في ظله، مشيداً "بأخلاقية" الاستعمار الإنجليزي خاصة، يطور هذا الموقف إلى شئ آخر مختلف جذرياً ينحو نحو التحريض ضد الاستعمار ومطالبة المسلمين بمقاومته .

فيما نرى، كان استيلاء إيطاليا على طرابلس الغرب عام ١٩١١، ثم شن الدول البلقانية، بالتواطؤ مع الدول الأوربية الكبرى، الحرب على الدولة العثمانية قرب نهاية ١٩١٢، أهم العوامل التي أدت إلى هذا التحول، ذلك أن هاتين الصدمتين الكبيرتين قد جعلتا رشيد رضا يدرك بشكل مفاجئ وعنيف تعقيدات ما يسمى "بالمسألة الشرقية" وإطماع الدول الكبرى في اقتسام إرث الدولة العثمانية وهي أهم رمز سياسي إسلامي في تلك المرحلة، ولعل من الجدير بالانتباه، أن رشيد رضا بسبب حرب البلقان بالتحديد، قد فقد الأمل أخيرا في عدالة إنجلترا كمستعمر نزيه وفي صداقتها للإسلام، حيث اتضح له من دورها المتواطئ في هذه الحرب أنها لا تختلف عن سواها من القوى الأوربية وأنها "لم يظهر منها شئ يصدق الرجاء فيها"، وهو ما جعله يخلص في النهاية إلى أن "أوربا كلها متفقه على حل المسألة الشرقية بالقضاء على الدولة العثمانية لأنها آخر دولة إسلامية" مشدداً على أن على المسلمين في المقابل اتخاذ قرار بالمواجهة "أننا نفضل الموت بالحرب على الحياة السافلة المهينة التي تريد أوربا أن تتفضل بها علينا، وهي إبقاؤنا أذلاء إلى أن تنقسم بلادنا من غير سفك قطرة دم من الجسد الأوربي المقدس"(٢٥).

إن هذا الموقف الجذري الذي عرضناه لرشيد رضا من الاستعمار الغربي، والذي

يتجه بوضوح نحو المواجهة والتحريض، يجعلنا نرفض رأى بعض الباحثين، الذين يعتبرون أن النقطة الفاصلة التي تغيرت عندها رؤية المنار للأستعمار الغربي عموماً والإنجليزي خصوصاً كانت الحرب العالمية الأولى وما نتج عنها من اتفاق إنجلترا وفرنسا على اقتسام تركة الدولة العثمانية بمقتضى معاهدة سايكس ـ بيكو(٢٦)، ونؤكد على أن هذا التحول كان بالأساس نتيجة للحرب البلقانية، وهو ما يعني أن الحرب العالمية الأولى بأحداثها وتطوراتها لم تنتج هذا التحول، وإنما كانت تكريساً لحالة بدأت بالفعل .

ومما يدعم وجهه نظرنا تلك، أن رشيد رضا قد أعاد تكريس هذا التحول ثانية قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، حين أكد في تعقيب له على مقال منشور لوزير فرنسي سابق، أن الأطماع الأوربية في العالم الإسلامي هي أطماع اقتصادية في المحل الأول، تسعى إلى تحويل هذا العالم إلى مناطق نفوذ لدول أوربا الكبرى، لكنه لم يعالج هذا الأمر بمنطق الصفقة كما كان الأمر في المنار سابقاً، بل شدد بناء عليه ـ في لهجة تحريض واضحة ـ أن على العالم الإسلامي أن ينتبه لأنه "يساق إلى الذبح"(٢٧).

إن التأثير الحقيقي للحرب العالمية الأولى ونتائجها في هذا السياق، هي أنها جعلت هذا التحول يستقر نهائياً، فنتيجة لها، انتهت تماماً كل علاقة ودية لرشيد رضا بالاستعمار الإنجليزي خاصة، وتحولت إنجلترا – التي كانت مقبولة ومحبذة عنده فيما سبق ـ إلى شيطان مخيف يحرك كل القوى العالمية ـ حتى الكبرى منها ـ لحساب مصالحه في السيطرة العالمية، وشدد رضا في هذا السياق، على أن العرب والمسلمين بالذات، كانوا هم الضحية الأساسية لهذا الشيطان الإنجليزي، والجائزة الكبرى التي نالها نتيجة للحرب وما تلاها من اتفاقات التقسيم لبلادهم(٢٨).

وفي سياق هذا التطور نحو التصلب والمواجهة، تجاوز رشيد رضا تمييزه السابق بين إنجلترا وبين سواها من القوى الاستعمارية على صعيد سياستها الدينية في المستعمرات، مشدداً على أن إنجلترا ـ كغيرها ـ تخشى الإسلام وتقاومه وتضطهد المتدينين في مستعمراتها(٢٩)، كما بلور الرجل نفس التطور تجاه الاستعمار الفرنسي أيضاً، فوجدناه يطالب المسلمين الخاضعين له بمقاومته من موقع الدين، مؤكداً أن الانصياع لمقتضيات الحياة في ظله ـ ولو تحت الضغط ـ هو كفر صريح وردة عن الإسلام(٣٠).

ورغم أن رشيد رضا قد حافظ في هذه المرحلة على رؤيته الخاصة بكون الاستعمار الإنجليزي أكثر ذكاء وأقل غلظة من الاستعمار الفرنسي في إدارة المستعمرات، إلا أن هذه الرؤية طرأ عليها تحول مهم، حيث لم يبن عليها رضا اعترافاً "بخيرية" الاستعمار الإنجليزي كما كان سابقاً، بل اعتبر أن هذا الاختلاف بين الاستعمارين إنما هو شكلي في الواقع، مؤكدا أن الإنجليز لا يقلون عن الفرنسيين شراً وقسوة ورغبة في إضعاف مستعمراتهم، وفي هذا السياق قارن رضا بين الاستعمارين معاً وبين الفتوحات الإسلامية في العصور الوسطى، مشدداً على عدالة هذه الفتوحات ومساواتها بين المسلمين وبين غيرهم من أهل البلاد المفتوحة وضمانها حرية العقيدة لهم، في مقابل الاستعمار الغربي الذي يعمل على إذلال المسلمين ومحو مقومات أمتهم من دين وتاريخ ولغة(٣١)، وقد كانت هذه المقارنه دارجة في خطاب الإصلاح الإسلامي عموماً وفي المنار خصوصاً، ففي مقابل تفوق الغرب الكاسح سياسياً ومادياً، كان يتم دائماً تأكيد تفوق الإسلام "أخلاقياً" على الاستعمار الغربي، كمحاولة - فيما نرى - لتعويض المسلمين نفسياً عن واقع الهزيمة الذي يعيشونه(٣٢).

ومع اقتراب نهاية حياته، ازداد موقف رشيد رضا من الاستعمار الغربي مرارة وتصلباً، فأكد الرجل أن هذا الاستعمار قد ركز ظلمه منذ نهاية الحرب العالمية على المسلمين والعرب خاصة، مشددا على أن دول أوربا الاستعمارية الكبرى قد غدرت بالشعوب العربية "وهي الشعوب التي بذلت دماءها وأموالها في سبيل هذه الدول في الحرب العالمية الكبرى"، ولعل من الملفت هنا أن رضا قد أكد ببصيرة نافذة أن السياسات التعسفية للدول الاستعمارية المنتصرة في الحرب ستكون سبباً في "اشتعال جحيم الحرب الآتية"، خاصة مع الإصرار على "قتل الشعب الألماني وقهره بحرمانه من الدفاع عن نفسه"(٣٣)، وهو ما يومئ إلى أن الرجل قد تعاطف بعد الحرب بشكل ما مع الشعب الألماني المهزوم، الذي يبدو أنه وجد في حالته تشابهاً بقدر ما، مع حال العرب والمسلمين من ضحايا الدول المنتصرة في الحرب .

* * *

آخر مسألة ينبغي لنا مناقشتها في سياق تحليلنا لموقف المنار من الاستعمار الغربي، هي رؤيتها لمفهوم "الجهاد" الديني في الإسلام، بوصفه رد فعل "شرعي" محتمل ضد هذا الاستعمار .

ونحن لا نعتقد – في هذا السياق– أن رشيد رضا، رغم إيمانه العقائدي بفكرة الجهاد كجزء من الشريعة الإسلامية بطبيعة الحال، كان في رؤيته للغرب مشبعاً بالنظرة "الجهادية" التقليدية في الإسلام، القائمة على شرعية "الفتح" الهجومي لهداية غير المسلمين إلى دين الله، حيث نميل إلى أن الرجل قد تعامل مع هذه المسألة في إطار معطيات العالم الحديث بالأساس، ولم تحكمه ـ عملياً على الأقل ـ فكرة الحرب الدينية التي توجه نظرية الجهاد، ورغم أن رضا قد ربط الاستعمار الغربي في أحيان كثيرة بالتعصب الديني المسيحي ـ كما سنرى بعد قليل ـ إلا أن من الصعب مع ذلك القول بأنه قد بذل جهداً حقيقياً لتطوير نظرية إسلامية جهادية تصارع هذا الاستعمار، حيث كان أقصى ما فعله في هذا الإطار، أن أكد أحياناً الطبيعة "الدفاعية" للجهاد الإسلامي بمعناه النظري، دون أن يحاول تطويره كإطار ديني لمقاومة الغرب الحديث(٣٤)، وربما يعود هذا الأمر، إلى كون رضا قد أدرك بتأثير محمد عبده بالذات ـ إلى حد ما على الأقل ـ مدى حداثة الظاهرة الاستعمارية، وصعوبة التنظير لها والتعامل معها وفقاً لاستجابات أصولية تقليدية .

ويمكن فهم ما نقول بشكل أكثر وضوحاً، إذا قارنا كتابات رشيد رضا في هذا الموضوع بكتابات المنظرين الجهاديين اللاحقين له كالمودودى في الهند مثلاً، وكرجال جماعات الإسلام السياسي المنظم ذات الطابع الحركي التي ظهرت بعد رضا في العالم العربي، والتي كان أبرزها الأخوان المسلمين، حيث عاد هؤلاء إلى طرح "الجهاد" بمفهومه التقليدي ذا الطابع الهجومي القائم على مشروعية الفتح من اجل الهداية(٣٥).

نظرة المنار للآخر الديني المسيحي :–

إن أية محاولة لفهم موقف المنار من الأستعمار الغربي الحديث، تستلزم بالضرورة تقصي ملامح رؤيتها للآخر الديني المسيحي خاصة، فالإصلاح الإسلامي الحديث كان محاولة ذات أرضية دينية لمواجهة هذا الاستعمار، وهو ما جعل قراءة المصلحين المسلمين لطبيعة القوى التي تستعمر بلادهم تشتمل بالضرورة على عنصر ديني تم بموجبه في كثير من الأحيان ربط الحالة الاستعمارية الغربية بجذور وأهداف "مسيحية"، وكان هذا هو السبب فيما تميزت به المنار من عدم وجود فوارق واضحة في منظورها بين "المسيحية" و"الغرب" و"الاستعمار" على المستوى النظري

والمفهومي .

لكن مع ذلك، فإن علينا حين نحاول فهم نظرة المنار للأخر الديني المسيحي أن نميز بوضوح بين مستويين من التفكير، أولهما هو المستوى الشخصي والفردي، وثانيهما هو المستوى العام، ذلك أنه على المستوى الفردي والشخصي كانت المنار مستعدة دوماً لممارسة قدر كبير من التسامح إزاء المسيحية والمسيحيين، مع التأكيد -الذي يصل إلى حد المفاخرة - على المرجعية الإسلامية لهذا التسامح، وهكذا وجدنا رشيد رضا يؤكد مراراً ضرورة حسن العلاقة بين الفرد المسلم وجاره المسيحي، واستحباب مجاملة أهل الكتاب - وخاصة المسيحيين - على مستوى قبول دعواتهم ودخول بيوتهم وأكل طعامهم في حدود ما يسمح به الشرع(٣٦)، رافضاً أراء بعض المتشددين الذين حرموا أكل طعام أهل الكتاب، وموضحاً أن الله أحل للمسلمين هذا الأمر "لإزالة الخلاف وتسهيل الائتلاف بين أهل الأديان"(٣٧)، ولا شك أن رضا هنا كان يتحدث بلسان أستاذه محمد عبده في مواجهة معارضيه من المحافظين، حيث كان عبده قد تناول هذه القضية في واحدة من أشهر فتاواه(٣٨).

وفي الإطار نفسه، أكدت المنار إمكانية زواج المسلم من الكتابية مع بقائها على دينها، مشددة على أنه في حال حدوث ذلك فإن على المسلم إحسان عشرتها وحفظ حقوقها كأية زوجة مسلمة(٣٩)، وفي مواجهة بعض المحافظين الذين حاولوا تحريم هذا الأمر بحجة أن أهل الكتاب مشركون، نفي رشيد رضا تهمة الشرك عن أهل الكتاب وميز بين المشركين وأهل الكتاب لغوياً ومفهومياً، مؤكدا أن "نكاح الكتابيات جائز لا وجه لمنعه"(٤٠).

وإذا تجاوزنا القضايا الفردية والشخصية إلى الإطار الاجتماعي والسياسي العام، فسوف تبدو لنا رؤية المنار للمسيحية بشكل خاص مختلفة عما سبق إلى حد كبير، حيث المسيحية في هذا السياق امتداد مباشر للغرب الذي يستعمر بلاد المسلمين، ومن هنا ربطت المنار كثيراً الاستعمار الغربي بالتعصب الديني المسيحي ضد المسلمين، واتخذت ممارسات المستعمرين الأوربيين في العالم الإسلامي نموذجاً لهذا التعصب القائم - من ناحية الغرب - على روح الصراع الديني(٤١)، بل وصل الأمر في بعض الأحيان إلى إعتبار هذا الاستعمار مباشرة "استعماراً مسيحياً"(٤٢).

كانت رؤية المنار إذن للمسيحية سلبية في جوهرها على المستوى العام، وفي واقع

الأمر، وجد هذا الطابع السلبي دوماً ما يؤكده ويثبته، فتداعى الدولة العثمانية وتمزقها المستمر بفعل جهود أوربا في دعم محاولات الأقاليم الأوربية للدولة للاستقلال عنها، كان بالنسبة للمنار دليلاً قوياً على تعصب أوربا الديني، حيث كان هذا الدعم يرتبط صراحة بدعوى القوى الأوربية حماية النصارى في بلاد الدولة(٤٣).

ولم تقتصر رؤية المنار السلبية للمسيحية، التي تربطها مباشرة بالغرب والاستعمار، على الجانب السياسي، بل تجسدت أيضاً في تعبيرات اجتماعية واضحة ، ولعل من اللافت هنا، أن رشيد رضا الذي أكد بوضوح حق المسلم دينياً في الزواج من مسيحية، حذر في نفس اللحظة من الإقدام على هذا الأمر، خاصة في هذا العصر، خشية أن "تجذب المرأة الرجل إلى دينها لعلمها وجمالها وجهله وضعف أخلاقه"، وكان جوهر تحذير رشيد رضا، خشيته من ارتباط الشبان المسلمين بالفتيات الأوربيات بشكل خاص(٤٤).

أن قضية كهذه ، تظهر لنا أن كثيرا من أفكار المنار لم تحكمها في الواقع اعتبارات دينية خالصة، بل حركها بالأساس هاجس "الدفاع" عن الذات الحضارية الإسلامية في مواجهة الغرب، فالزواج من أوربية مسيحية من بلاد الاستعمار، يمكن أن يشكل في هذا السياق "غزواً" للأسرة المسلمة يفكك روابطها الدينية التي هي روابط المجتمع بصورة مصغرة، وهو ما يسهل اكتساح الغرب لهذا المجتمع على مستوى الحضارة والقيم كما على المستوى السياسي والعسكري.

* * *

بلغ الهاجس الدفاعي في رؤية المنار للغرب "المسيحي" الاستعماري أقصى درجات وضوحه، في موقفها من جهود التبشير بالمسيحية التي قامت بها القوى الأوربية في العالم الإسلامي، ففي هذا الموقف، يتضح إلى أي مدى ارتبط ما هو سياسي بما هو ديني لدي المنار، وإلى أي مدى كان حجم الضغوط الغربية المتسربلة بالدين، سبباً في دفع الوعي الإسلامي الإصلاحي إلى حالة من أشد حالات تصلبه الديني.

ينبغي القول ابتداءاً، أن رشيد رضا كان واعياً بالطبيعة السياسية وبالهدف السياسي لجهود التبشير الأوربية في العالم الإسلامي، وهو هدف أرتبط مباشرة بالجهد الاستعماري للقوى الأوربية الكبرى، ومن هنا كان الرجل دائم التشديد على أن الغرب - وهو مسيحي لا بقوة العقيدة والإيمان بل بتأثير الروابط السياسية والعصبية

الاجتماعية والحضارية ـ قد جعل من المسيحية أداة "سياسية" لخدمة أهدافه(٤٥)، ولا شك أن رضا في هذا، كان تعبيراً عن وعي إسلامي يعتبر التبشير مباشرة ذراعاً للاستعمار الأوربي، ويرى من الغريب ـ والمثير للريبة أيضاً ـ أن دولاً غربية ذات توجهات علمانية راسخة كأمريكا وفرنسا، كانت تمول حملات للدعاية الدينية في الشرق، بينما يتخذ بعضها مواقف مناهضة للدين ودعاته في سياستها الداخلية، وهو ما يجعل الهدف الاستعماري للأمر سافرا وسابقاً على أي شئ آخر(٤٦).

وجوهرياً، كانت هذه الرؤية متسقة تماماً مع جوهر وجود المنار، ذلك إن تثبيت فكرة كون المسيحية المعاصرة هي أداة سياسية يستخدمها الغرب لتفكيك المجتمعات الإسلامية والسيطرة عليها عبر جهوده التبشيرية، هو أمر يبرر دعوى المنار أن على الشرق هو الآخر أن يحارب الغرب بالإسلام عبر التمسك به كسبيل وحيد للنجاة من ذلك المصير .

وانطلاقاً من هذه الفرضية، كثيراً ما نشرت المنار من أقوال الغربيين ـ والمبشرين أنفسهم ـ ما يؤكد ارتباط انتشار المسيحية في الشرق بتوطيد السيطرة الغربية الاستعمارية عليه، ومن ذلك نشرها ـ نقلاً عن جريدة المؤيد ـ ترجمة لمجموعة من المقالات ظهرت أصلاً في مجلة "العالم الإسلامي" الفرنسية التبشيرية، حول موضوع "غزو العالم الإسلامي بالمسيحية" وفيها بدا واضحاً الصراع بين التبشيرين الكاثوليكي والبروتستنتي في العالم الإسلامي كانعكاس للصراع الأنجلو فرنسي فيه، كما برز فيها أيضاً وسائل المبشرين في العمل بين المسلمين وطبيعة خططهم المستقبلية لنشر المسيحية في العالم الإسلامي(٤٧).

كان نشر هذه المقالات في توقيت بالغ الأهمية، حيث بدأت المؤسسات الغربية التبشيرية في هذه الفترة بالذات التفكير بشكل هجومي في اقتحام المجال الإسلامي دينياً والتنسيق المتبادل بينها في ذلك، استغلالاً لمناخ الحرية والانفتاح النسبي في العالم الإسلامي مع بداية العهد الدستوري في الدولة العثمانية منذ عام ١٩٠٨ (٤٨).

على مستوى آخر، كان نشر مثل هذه المقالات مهماً للغاية بالنسبة للمنار من الناحية السجالية أيضاً، فهي علاوة على تأكيدها على ارتباط الاستعمار الغربي بتوظيف سياسي معين للمسيحية، كانت تفضح بشكل أساسي الطابع التآمري لعلاقة الغرب بالإسلام وبلاده بشهادة القائمين على هذا "التآمر" أنفسهم، وهو الطابع الذي عملت

المنار طويلاً على تأكيده.

على هذه الخلفية، حددت المنار إستراتيجية عملها لمواجهة جهود المبشرين الأوربيين في العالم الإسلامي، وقد كانت إستراتيجية دفاعية في الأساس دينياً وسياسياً، فعلى المستوى الديني، عمل رشيد رضا دائماً على الرد على مطاعن المجلات التبشيرية ضد الإسلام ورسوله وعقائده، وخصص لهذا الأمر باباً شبه ثابت في المنار هو باب "شبهات المسيحيين وحجج المسلمين" محاولاً أن يثبت ـ لقرائه المسلمين بالدرجة الأولى ـ تهافت منطق المبشرين في الهجوم على الإسلام(٤٩).

وعلى المستوى الديني أيضاً، طرحت المنار أحياناً إمكانية أخرى، وهي محاولة تعريف الغربيين بالإسلام كسبيل لتحسين صورة المسلمين ـ التي شوهها التبشير ـ في عيون الغرب، مطالبة علماء الدين المسلمين والمؤسسات الإسلامية المكرسة كالأزهر والزيتونة بالاهتمام بهذا الموضوع وبذل جهود جدية لتحقيقه(٥٠)، وفي واقع الأمر، ارتكز هذا الطرح على افتراض جهل العالم الغربي بالإسلام وتشوه معرفته عنه، وبقطع النظر عن مدي صحة هذا الافتراض، يبدو ذلك الطرح فيما نعتقد، ناتجاً عن إحساس بالعجز في مواجهة الغرب الذي يشكل "مركز العالم" بما يجعل المسلمين مضطرين لتبرير أنفسهم وشرح حقيقتهم أمام ذلك المركز .

أما على المستوى السياسي، فقد أوضح رشيد رضا دائماً لقراء المنار، أن المؤسسات التبشيرية في الشرق هي أدوات للاستعمار تحميها مدافع دولها(٥١)، مشدداً على وجود ارتباطات قوية بين السلطات الأوربية المحتلة لأي بلد إسلامي وبين هذه المؤسسات، لأن من مصلحة المستعمرين "مساعدة النصرانية على الإسلام"(٥٢).

ضمن هذا السياق، كانت أهم المؤسسات التبشيرية التي تخوف منها رشيد رضا هي المدارس بصفة خاصة، لما لها من دور في إيقاع الشقاق والانقسام داخل المجتمعات الإسلامية، وهو ما يفسد خصائص هذه المجتمعات ويسهل استعمارها، ومما يوضح الطابع الدفاعي لرد فعل رضا تجاه المدارس التبشيرية، أن حل المشكلة عنده أقتصر على نهي المسلمين عن قراءة كتب التعليم المتداولة فيها وعن مناقشة القائمين عليها من المبشرين "لأنهم في جملتهم جند مستأجر للإفساد في الأرض"(٥٣)، مع المطالبة دوماً بضرورة إنشاء جمعيات إسلامية يكون الهدف

الأساسي من وجودها "أن تغني المسلمين عن مدارس دعاة النصرانية وتمنعهم من الدخول فيها بكل الوسائل الممكنة، وألا ندموا حيث لا ينفع الندم "(٥٤).

* * *

في مواجهة الآخر الديني المسيحي المرتبط - في منظورها - بالغرب الاستعماري، لجأت المنار في بعض الأحيان إلى أسلوب آخر، حيث طورت طابعها الدفاعي إلى هجوم ديني مباشر على العقائد المسيحية نفسها، بشكل خلا - خاصة عند رشيد رضا - من الكياسة، وينبغي علينا لفهم هذا الأمر، أن نوضح ابتداءً أنه لم يكن منفصلاً تماماً عن السياق الدفاعي الذي استعرضناه سابقاً، بل كان - فيما نعتقد - استكمالاً له نبع من ذات الإحساس بالضعف وعدم الثقة، إن المصلحين المسلمين وهم يدافعون عن الإسلام في مواجهة هجمة الغرب - التي كانت في وعيهم هجمة مسيحية - وجدوا أنفسهم أحياناً في حاجة إلى إثبات خطأ بعض مفاهيم الثقافة الغربية، كما وجدوا أنفسهم أيضاً في حاجة إلى إثبات خطأ بعض مفاهيم المسيحية ذاتها(٥٥)، وقد أوضح رشيد رضا هذا الأساس الدفاعي للأمر، حين أكد مبرراً تهجماته على العقائد المسيحية في معرض السجال مع المبشرين الغربيين "إن دعاة النصرانية هم المعتدون على المسلمين بالطعن في دينهم بما ينشرون من الكتب والرسائل والصحف وبما يعقدون من المجامع لدعوة المسلمين إلى دينهم .. فصار من الواجب علينا شرعاً أن ندافع عن ديننا وننفر عوامنا من قبول دعوتهم ، فالفرق بيننا وبينهم أنهم مهاجمون ونحن مدافعون "(٥٦).

ولعل من الغريب، أن أول من دشن هذا المنهج ذا الشكل الهجومي في المنار كان محمد عبده بالذات، حيث أكد في رده على رؤية فرح أنطون التي أثبتها في مجلته "الجامعة" والقاضية بأن "النصرانية كانت أكثر تسامحاً - من الإسلام - مع العلم والفلسفة"(٥٧)، على عدم صحة هذه الرؤية، على أساس أن "الدين المسيحي في أوربا لم يحتمل العلم فضلاً ولا كرماً، وإنما قويت عليه أحزاب العلم فساموه استكانة وخضوعاً"(٥٨)، مشدداً على أن طبيعة الدين المسيحي هي طبيعة غير عقلانية ترتكز على الإيمان بالخوارق والمعجزات المنافية للعقل والعلم وهو ما صرف الأوربيين في العصور الوسطى عن شواغل الكون إلى شكل سلبي من العبادة، وجعلهم يرفضون العلم ويكفرون العلماء(٥٩)، بل أن عبده في هذا السياق أيضاً، أوضح أن ما يبدو على المسلمين المعاصرين من رفض للعلم وتكفير للعلماء، ليس أصلاً في الإسلام - الذي كرس حسب رأيه مبدأ التسامح مع العلم - بل هو "بدعة" فشت بين المسلمين، نتيجة

تأثرهم بعقائد جيرانهم من المسيحيين بالذات(٦٠).

لا شك أن عبده هنا، باعتماده الطعن في العقيدة المسيحية نفسها كسبيل للرد على فرح أنطون، لم يكن فقط يرد على فرح، بل كان بالأساس يحاول شن هجوم معاكس ضد منطق الغرب إزاء الإسلام خشية تأثر المسلمين به، فإذا كان الغرب يرمي الإسلام باللاعقلانية ومعاداة العلم، فليكن المقابل هو أن يلصق المسلمون بالمسيحية كل ما يلصقه الغربيون بالإسلام(٦١).

وقد استمر رشيد رضا في ممارسة هذه العملية الهجومية ضد المسيحية كدين، مكرساً إياها كخط رئيسي لعمل المنار في هذا الموضوع، ومن هنا وجدناه يعني عناية فائقة في كتاباته بتفنيد العقائد المسيحية والطعن فيها وبيان تفوق عقائد الإسلام في مواجهتها(٦٢)، مشدداً على أن المسيحية المعاصرة هي مجرد ممارسة طقوسية بلا محتوى حقيقي، وهي لهذا ـ حسب رأيه ـ أقرب إلى "الوثنية" التي لا سبيل إلى إنقاذ البشر منها إلا عبر تأكيد صدق الإسلام، بإعتباره "الدين الصحيح ودين الفطرة" الذي "فيه السعادة الدنيوية والأخروية"(٦٣).

وفي معركته ضد المبشرين الأوربيين، طالب رشيد رضا الجمعيات الإسلامية بالدفاع عن الإسلام بنشر الكتب التي تطعن في المسيحية الحاضرة(٦٤)، بل أنه أحياناً وجه قراءه المسلمين إلى قراءة كتب بعينها تطعن في المسيحية وتفند عقائدها بالمقارنة مع عقائد الإسلام، حتى "يقاوم" المسلمون بها أقوال المبشرين(٦٥).

ورغم أن من الممكن القول أن رشيد رضا قد ورث اتجاهه الهجومي إزاء العقائد المسيحية عن محمد عبده بالذات ـ خاصة في مناظراته مع فرح أنطون كما أسلفنا ـ ورغم أنه يصعب القول بأن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الرجلين بهذا الخصوص، إلا إننا نعتقد أن ثمة اختلافاً بينهما على صعيد اللهجة، حيث كان محمد عبده في سجالاته، أكثر هدوءاً وميلاً إلى الحوار وتقبلاً للآخر، بينما كان رشيد رضا على هذا الصعيد أكثر عنفاً ولدداً وتصلباً، ويمكن أن نعزو هذا الاختلاف الثانوي إلى الاختلاف بين شخصيتي الرجلين، حيث كان عبده أكثر ليونة وتسامحاً وإنفتاحاً على المجتمعات غير المسلمة من رضا، الذي لم تترك له الموجات المتتالية من الهجوم والتشكيك من قبل المبشرين والمستشرقين الأوربيين في العقائد الإسلامية وفي المبادئ الإنسانية للإسلام، مجالاً كبيراً للانفتاح والتسامح .

* * *

يتصل بهذه القضية مسألة أخرى مهمة، وهي موقف المنار من المسيحيين الشرقيين من رعايا الدولة العثمانية، فرغم أنها كانت مستعدة للتسامح مع هؤلاء في اصل شرعي إسلامي تجاوزه التاريخ كالجزيه مثلاً ـ وهو ما سنناقشه بعد قليل ـ إلا أن موقفها منهم على المستوى العام كان ـ في أساسه النظري على الأقل ـ سلبياً إلى حد كبير، حيث كان المسيحي الشرقي لديها محل شك دائم، لأن "الغرب" يمكن له أن يستخدمه بأشكال عدة في مسعاه لاختراق المجتمعات الإسلامية وتفكيك روابطها، ومن هنا هاجم رضا دوماً المسيحيين الشرقيين الذين يساعدون المبشرين بنشر وترجمة ما يهين المسلمين في عقيدتهم ودينهم، واصفاً إياهم بأنهم "أجراء للمبشرين"(٦٦)، بل أن الرجل كان يرى أن المسيحيين الشرقيين يتواطأون مع الدول الأوربية للحصول على منافع وأمتيازات في أوطانهم على حساب مواطنيهم المسلمين فيها، ومن هنا شدد على أن "نصارى الشرق شر آلة في يد دول الاستعمار"(٦٧)، ولعل هذا يفسر، ما ظهر في خطاب رضا أحياناً من عدم ارتياح لأن يتولى "مسيحي عثماني" منصباً سياسياً في الدولة العثمانية(٦٨)، حيث كان الحق السياسي للمسيحيين في "وطن إسلامي" محوطاً لديه بريب وشكوك أساسية.

لقد كانت المنار مؤمنة بحق، أن المسيحي ـ وغير المسلم عموماً ـ هو في "ذمة" المسلمين، لكن بشرط ألا يطالب بمطالب تنطوي على رؤى فكرية غربية مثل تطبيق قوانين وضعية على حساب الشريعة الإسلامية، فهنا كان ذلك المسيحي يتحول من شريك في الوطن إلى أداة في يد الغرب لتفكيك المجتمع الإسلامي، ويمكن القول، أن المنار وهي تخوض معركة دفاعية الطابع ضد "غول" حضاري هو الغرب، لم تكن مستعدة لأن يقوم البعض داخل المجتمع الإسلامي بأي دور يمكن أن يخدم أطماع هذا الغول(٦٩).

* * *

مفهوم الأمة بين التقليد الإسلامي والوطنية الحديثة :-

بعد أن درسنا فيما سبق رؤية المنار "اللآخر" الاستعماري والديني وتطور موقفها تجاهه، سننتقل الأن لدراسة تصورها لأساس الهوية الذاتية للمجتمع الذي عاشت فيه، والذي كان ممزقاً بين ولاءاته الإسلامية التقليدية المستقرة تاريخياً، وبين صيغة الوطنية الحديثة التي استجدت فيه نتيجة احتكاكه بالغرب، والقائمة على أساس عناصر ذات

طابع دنيوي تعاقدي مستقل عن الدين كالاشتراك في الأرض والتاريخ والمصالح .

حسب التفسيرات السائدة للإسلام الأصولي، تم دائماً النظر إلى مفهوم "الأمة" من داخل الدين، فرغم أن التجربة التاريخية الإسلامية اعترفت منذ البداية بتعدد بلدان وأجناس المؤمنين، فقد أصرت بصرامة على أسبقية مبدأ "الأخوة الدينية" كمعيار وحيد لتحديد الولاء، وجرى التشديد دوماً على مركزية المساواة الدينية في إطار الخضوع "للشريعة"، وهو ما سود لدى المسلمين وعياً تاريخياً مشتركاً وشاملاً بالانتماء إلى مجتمع واحد كبير هو "الأمة الإسلامية"، بحيث أصبح ذلك التصور للأمة هو المفهوم المركزي والجامع الذي لا يفوقه أهمية في العالم الإسلامي أي مفهوم آخر على المستوى السياسي(٧٠).

أدى هذا التشديد على مركزية الرابطة الدينية في تشكيل هوية الجماعة وتاريخها إلى نتيجة مهمة، وهي غياب أي تعريف اجتماعي تاريخي مستقل لمفهوم الأمة عن الوعي الإسلامي، حيث ظلت "الأمة" في هذا الوعي هي "الجماعة المجتمعة على دين واحد" ولم ير مفكروا وفلاسفة الإسلام الكبار معنى للأمة مجرداً عن مفهوم "الملة" حيث غلب على أذهانهم الارتباط بين الجماعة والشريعة، فأهملوا الاهتمام النظري بماهية الأمة قبل ورود الشرع أو في استقلال عنه(٧١).

ومع احتكاك المسلمين بالغرب الحديث منذ نهاية القرن الثامن عشر وتوغل الأفكار الغربية في بنية المجتمعات الإسلامية، تأثرت بقوة أسس التفكير السياسي في العالم الإسلامي، وكان من نتائج ذلك أن بدأت تتبلور نماذج جديدة للهوية والولاء قائمة على أسس "وطنية" حديثة مستقاة من المثال الذي طرحته الثورة الفرنسية بشكل خاص، في مواجهة النموذج التقليدي لهوية الأمة المرتكز على أسس دينية(٧٢)، ولا شك أن أول تأسيس نظري في العالم الإسلامي للمفهوم "الوطني" الحديث للأمة، المستقل ـ نسبياً ـ عن الدين، قد أنجز ضمن المشروع الفكري لرفاعة الطهطاوي، حيث تم في هذا المشروع طرح مصر "كوطن" كامل ومتميز في إطار عالم الإسلام، تجمع بين أبنائه في المقام الأول، استمرارية تاريخية وترابط جغرافي وروابط قانونية وسياسية(٧٣).

ورغم اضطراب موقف الأفغاني من مفهوم "الوطنية" الحديث، حيث رفضه أيدولوجيا باسم الروابط الدينية بينما ساند تطبيقاته العملية في مواجهة الغرب* فإن

تلميذه محمد عبده ـ ربما بحكم جذوره المصرية المستقرة ومشاركته في الثورة العرابية ـ قدم رؤية إيجابية لهذا المفهوم(٧٤)، رابطاً إياه بالمفهوم الحديث للحقوق والواجبات بالمعنى الأخلاقي والقانوني(٧٥).

ومن الملاحظ، أنه لدى محمد عبده، كان لمصر خصوصيتها الوطنية حتى قياساً إلى المسلمين أنفسهم، وهو ما انعكس بوضوح في موقفه العنيف من الأتراك إبان الثورة العرابية(٧٦)، ويتصل بذلك أيضاً، أن الرجل قد جرد ـ إلى حد كبير ـ تصور الهوية من خلفياته الدينية، حين أكد ضرورة تعاون "أهل الوطن" على عمرانه وإصلاحه مع اختلاف أديانهم، مشدداً على عدم تعارض ذلك في شئ مع الإسلام(٧٧).

* * *

يمكن أن نعتبر أن موقف المنار ـ كما جسده رشيد رضا بشكل خاص ـ من قضية الوطنية الحديثة وعلاقتها بالإسلام على المستوى الأيدولوجي، قد مر بمرحلتين أساسيتين بينهما قدر من التمايز الواضح وإن لم تكونا متناقضين: في المرحلة الأولى ـ التي امتدت حتى بداية العقد الثاني من القرن العشرين تقريباً ـ كان موقف رضا من الوطنية الحديثة عدائياً بشكل عنيف، حيث رفضها بقوة مكرساً حالة من التناقض النهائي والكامل بينها وبين الإسلام، ومشدداً على الأولوية المطلقة للدين كأساس وحيد للولاء السياسي، وفيما نعتقد، كان هذا الموقف لدى رضا، مرتبطاً بشكل كبير بمواجهته من موقعه كسوري يعيش في مصر ويتعاطف مع الوجود البريطاني فيها، ضد صيغة الوطنية المصرية كما طرحها مصطفي كامل والحزب الوطني، التي كانت تحمل حساسية خاصة ضد السوريين المتعاطفين مع الوجود البريطاني في مصر(٧٨).

أما المرحلة الثانية ـ التي تبلورت ببطء على امتداد حوالي عشرين عاماً لأسباب سنذكرها في حينها ـ فقد تميزت برؤية أكثر اعتدالاً تجاه الوطنية الحديثة، وإن كان يصعب القول "بحداثتها" أو بتخلصها من المؤثرات الدينية التي ظلت قوية.

في سنوات المنار الأولى، كان رشيد رضا حاسماً في بيان رؤيته لمسألة "صيغة الولاء"، حيث كانت الرابطة السياسية المحددة لكيان "الأمة" لديه هي رابطة "الملة" وحدها(٧٩)، فهذه الرابطة الملية ـ الإسلامية بالطبع ـ هي عنده "أكمل الجنسيات وانفعها للبشر" و"نهاية ما يمكن وضعه لسعادة البشر كلهم في هذه الحياة"(٨٠).

وبالنسبة لرضا، كان العمود السياسي للرابطة الدينية المحددة لكيان الأمة -كما في الفكر الإسلامي الكلاسيكي - يرتكز على "الشريعة" من حيث هي أداة تكفل تحقيق المساواة بين المسلمين أنفسهم وبينهم وبين غيرهم من المخالفين لهم في الأديان، ولهذه المسألة أهمية كبيرة، حيث أنها ثبتت دائماً المصدر الإلهي للسلطة كعنصر أساسي في تشكيل الهوية الجمعية للأمة، ولعل وعي المنار بهذا الأمر هو ما جعلها تشدد دوماً على أن "الشريعة" بوصفها روح صيغة الولاء الإسلامية، هي أكثر تقدماً من الأسس القانونية التعاقدية للوطنية الحديثة(٨١).

وبهذا المعنى، كانت "الوطنية الصحيحة" عند رضا هي بالضرورة ما يتأسس من داخل الدين الإسلامي، فلو أسس المسلمون في قطر ما وطنيتهم في إطار دينهم، لحصل دعاة الوطنية من أهل الأديان المخالفة لهم في هذا القطر على غاية ما يريدون من عدل وحرية ومساواة، ولأصبح المسلمون في هذا القطر "مركز الجاذبية العامة لجميع الشعوب المسلمة في الأرض"(٨٢).

وعلى مستوى آخر، كانت الوطنية الحديثة عند المنار وصاحبها أداة "فرقة" وتفتيت للجسد الإسلامي، تضعف قدرته على الحشد في مواجهة الغرب وتقسم قواه دون طائل، وهي بهذا المعنى كانت "مرضاً" و"سماً" يهدد وحدة الإسلام(٨٣)، ومن زاوية الحشد تلك، نستطيع أن نتفهم ذلك القدر الكبير من الدهشة الذي كان رشيد رضا يبديه دائماً تجاه دعوة بعض المسلمين ـ خاصة في مصر ـ للوطنية الحديثة، حيث كان هؤلاء بدعوتهم تلك من وجهة نظره، يتجاهلون "جنسية الإسلام الواسعة العامة" مستبدلين بها جنسية الوطن التي لا تعني عنده سوى "الضيق" و "التقلص"(٨٤).

ولكي نفهم موقف المنار هنا بشكل أوضح، ينبغي أن نقدر حساسيتها لمسألة "الانقسام" والتفرق "حق قدرها، حيث كان انقسام المسلمين وتفرقهم لديها أحد الأسباب الجوهرية لما هم فيه من ضعف وتأخر وإشراف على الزوال(٨٥)، ومشكلة مفهوم كالوطنية الحديثة في هذا السياق، هي أنه كان أداة لهذا الانقسام والتفرق على المستوى الأيدولوجي، حيث منح المسلمين أساساً أيدولوجياً يبرر ـ من منظورها ـ انقسامهم وتفرقهم، وبالتالي ضعفهم وتأخرهم(٨٦).

وفي واقع الأمر، لم يكن في مقدور مجلة كالمنار في ظل الوجود الغربي المباشر في العالم الإسلامي، أن تشغل نفسها بمناقشة وبلورة مفاهيم محددة "كالوطن"

و"المواطنة" و"الوطنية"، بل كان الهدف الأساسي لها هو جعل إطارها الذي تطرحه للهوية مفتوحاً لأكبر عدد ممكن من الناس، لتوفير طاقة هائلة في إطار صراع حضاري محتدم بالفعل، وبهذا المعنى، لم يكن إطار الهوية والولاء بالنسبة للمنار مفهوماً سياسياً ينبغي تحديده للوصول إلى "نظام" أمثل، بل كان مفهوماً "أخلاقياً" يوازي بالضبط "الدفاع عن الحوزة" في مواجهة عدو متربص وضاغط(٨٧)، وهو ما لم تكن الوطنية الحديثة ـ في منظورها ـ قادرة على القيام به.

وربما كان هناك مستوى آخر مضمر قليلاً من خطاب المنار وصاحبها، يمكن أن يفسر موقفها العنيف في مرحلتها الأولى من قضية الوطنية الحديثة، وهو علاقة هذه القضية بمسألة "السلطة" بشكل خاص، فالوطنية الحديثة تنهى السلطة السياسية "للمسلمين" المستمدة من الدين، وتستبدل بها سلطة "المواطنين"، بما يعني أنها تخلق مصدراً للسلطة يبرر مشاركة غير المسلمين فيها(٨٨).

استناداً إلى كل ما سبق، شنت المنار في مرحلتها الأولى حملات عنيفة ضد الوطنية الحديثة، مؤكدة منافاتها للإسلام، ورابطة إياها ـ في شكل كاريكاتوري للغاية ـ بالانحلال وانعدام الفضائل الخلقية(٨٩)، كما ربطت المنار شيوع الوطنية الحديثة في العالم الإسلامي، بسعى الغرب المتعمد لتفكيك واختراق المجتمعات الإسلامية، مطالبة المسلمين بمقاومة هذه النزعة وإعادة تثبيت الروابط الدينية فيما بينهم(٩٠).

وفي إطار نفس الربط بين الوطنية الحديثة وبين رغبة الغرب في اختراق المجتمعات الإسلامية، رفضت المنار انتقادات المنادين بالوطنية الحديثة في العالم الإسلامي "للتعصب الديني" وتفضيلهم "التعصب الوطني" عليه، مؤكدة أن انتقاد التعصب الديني هو محض دسيسة غربية استعمارية، ومتهمة منتقديه من المسلمين بالتبعية للغرب والانفصال عن "جنسيتهم الشرقية"(٩١).

وتعد مسالة التعصب تلك، من أبرز ما يعكس "ثورة القيم" التي حدثت في العالم الإسلامي نتيجة احتكاكه بالغرب، حيث أنتجت هذه الثورة ـ على صعيد صيغة الولاء السياسي خاصة ـ تغيراً كيفياً مهما، تحول بموجبه "الولاء السياسي للدين" الذي كان يعد فضيلة في ظل سلم القيم الإسلامية التقليدي، إلى رذيلة في ظل سلم قيمي متغير ومختلف، وأصبح مقترناً ـ في ظل حاجات وأهداف المجتمع الحديث ـ بالهمجية والتأخر(٩٢)، ولا شك أن هذا التغير بالتحديد، هو ما كانت المنار تقاومه من

منطلق الدفاع عن القيم الإسلامية التقليدية.

في إطار دفاع المنار عن التصور الإسلامي التقليدي لمفهوم الأمة، قامت بأمر آخر بالغ الأهمية، حيث طرح صاحبها رشيد رضا مفهوماً "للجامعة الإسلامية" يقترب كثيراً من مفهوم الأفغاني النهائي لها الذي تميز بطبيعة فدرالية عامة، فأكد ضرورة ارتباط البلدان الإسلامية بعضها ببعض في الأمور الدينية والحربية مع حفظ استقلال كل منها في إدارة شئونها الداخلية، مقترحاً النموذجين الفدراليين الألماني والأمريكي، كنموذجين يمكن الاستفادة منهما في هذا الإطار(٩٣).

ومن الملاحظ في هذا السياق، أن المنار قد عنيت أحياناً بنشر بعض كتابات الأوربيين المتعاطفين مع هذا التصور الواسع لفكرة "الجامعة الإسلامية"(٩٤)، ونحن نعتقد أن هدف المنار من هذا الأمر كان تقريب فكرة الجامعة الإسلامية من أذهان قرائها المسلمين، ببيان أنها مقبولة حتى من الأوربيين المنصفين، ويمكن فهم أهمية هذا الأمر، إذا وضعنا في اعتبارنا أن هذا التصور قد طرح بعد نهاية عصر السلطان عبد الحميد وتزايد إدراك المنار نفسها مع الوقت أن الولاء لمرجعية الأمة الإسلامية كان قد بدأ يشحب بين المسلمين، وتحل محله ـ على الصعيد الشعبي وعلى صعيد المثقفين ـ الولاءات الوطنية الحديثة .

* * *

في تحليلنا للمرحلة الأولى من رؤية المنار للعلاقة بين الوطنية والدين كصيغتين متمايزتين ـ وربما متناقضتين – للولاء السياسي ولتحديد مفهوم الأمة، تستلفت نظرنا قضية هامة، وهي موقف المنار في هذه المرحلة من مسألة أداء غير المسلمين "للجزية" في البلاد الخاضعة لسلطة إسلامية مقابل عدم قيامهم بالخدمة العسكرية، حيث أن لهذه المسألة علاقة وثيقة بمسألة نوع الرابطة السياسية ومدى حداثتها، وطبيعة تصور "الأمة".

وقد تخلت المنار منذ بداية صدورها عن مناصرة "الجزية"، ونفت كونها أصلاً دينياً مشددة على طابع تاريخي معين لها، وأكد الشيخ "شبلي النعماني"* بعد بحث فقهي مطول له، أن من حق غير المسلمين من أهل البلاد الإسلامية أن يدخلوا الجيش ويشتركوا في الدفاع عن بلادهم ومن ثم يعفون من الجزية(٩٥)، بل أن رشيد رضا، في مرحلة تأييده لحكم الاتحاديين، أيد ما نص عليه دستورهم من إبطال الجزية وتجنيد

أهل الذمة في الجيش العثماني، مشدداً هو الآخر على أن الجزية ليست من أصول الشريعة، بل هي مسألة تعاقدية يمكن تغييرها إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك، لأن "المصلحة العامة هي الأصل والأساس"(٩٦).

ما يلفت نظرنا في هذا الموقف، هو أنه جاء في مرحلة كانت المنار فيها ترفض الوطنية الحديثة بروابطها وعلاقاتها، وبمعنى ما، كان موقف المنار هنا استثنائياً، حيث أنها- بخلفيتها الإصلاحية - كانت مدركة بلا شك، أن الجزية - وهي أكثر تجليات منطق "الذمية" فجاجة - كانت أمراً تجاوزه التاريخ، بحيث لم تعد علاقة لائقة بين المسلمين وغيرهم في بلاد الإسلام، ولم يعد من الممكن التمسك بها في مواجهة العالم الحديث، ولعل ما ساعد المنار على إدراك هذا الأمر، كان استخدام الغرب الدائم لمسألة الجزية تلك، كأحد أمضى أسلحته للطعن في الإسلام، بحيث كان ضرورياً بشكل ما، محاولة نزع هذا السلاح من يده .

وما نود التشديد عليه هنا، هو أن هذا الموقف لا يعبر في نظرنا عن تطور جذري لدى المنار باتجاه إدراك مميزات علاقة "المواطنة" الحديثة، بل هو في جوهره محاولة لبيان مرونة العلاقة "الذمية" ومرونة الشريعة وقدرتها على تلبية مطالب المجتمع الحديث، وبالتالي عدم حاجة الخاضعين لها ـ على اختلاف أديانهم ـ لإعادة صياغة هويتهم على أساس وطني علماني حديث، ويلاحظ هنا، أن المنار لم تحاول في تخليها عن الجزية، طرح شراكة وطنية بالمعني الحديث، بل أقرت بإمكان تجاوزها من داخل الشرع حسب تبريرات مبدأ المصلحة الإسلامي.

وما يؤكد وجهة نظرنا تلك، هو أن المنار في هذه المرحلة قد طرحت أحيانا مبدأ "الذمة" صراحة، كأساس لا يزال صالحاً لتحديد العلاقة بين المسلمين وشركائهم في الوطن، مؤكدة أن هذا المبدأ هو الوجه الآخر للرابطة الدينية بين المسلمين(٩٧)، بل أن رشيد رضا نفسه أبدى كثيراً استهجانه الشديد لمحاولة البعض إقامة العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الوطن على أساس الأخوة الوطنية الحديثة ذات الأسس اللادينية، مؤكداً أن هذه الأخوة بهذا المعنى هي "أخوة نفاق وخداع يمقتها الدين ويكون الغبن والخسار فيها على المسلمين" ولا يستفيد منها سوى غير المسلمين في

بلاد الإسلام[٩٨]، وهو ما يعد تراجعاً من رضا في مرحلته الأولى - على المستوى النظري على الأقل - عن تراث التعامل الإيجابي مع الوطنية الحديثة لدى الطهطاوي وعبده.

* * *

منذ بداية العقد الثاني من القرن العشرين، حدثت مجموعة من التطورات المفصلية أدت إلى تغير موقف رشيد رضا - والمنار بالتالي - من قضية الوطنية الحديثة بشكل نسبي، فنضال رضا ضد حكم الاتحاديين في الدولة العثمانية من منطلق الدفاع عن حقوق العرب، قد أضعف لديه نسبياً الإيمان بالرابطة الملية كأساس وحيد للولاء، بينما أوضح له نضاله من منطلق وطني خالص لصالح القضية السورية في العهد الفيصلي - مشتركاً في ذلك مع قياديين غير مسلمين - أن الرابطة الوطنية التي تضم غير المسلمين يمكن أن تكون أداة صالحة للنضال ضد الاستعمار، وهو ما جعل رؤيته النظرية لمفهوم الوطنية تتخذ منحى أكثر تسامحاً مع الوقت، حيث كف عن اعتبارها دسيسة غربية معادية للإسلام .

وعلى مستوي أخر، كانت وفاة مصطفى كامل ومحمد فريد، واضمحلال الحزب الوطني كقيادة للحركة الوطنية المصرية، وأيلولة قيادة هذه الحركة بعد الحرب العالمية الأولى إلى سعد زغلول ـ صديق رشيد رضا وشريكه في التلمذة على محمد عبده ـ سبباً آخر في إزالة توتر رضا تجاه مفهوم الوطنية، وتحول الرجل إلى التسامح تجاه هذا المفهوم .

كما كان انهيار الدولة العثمانية ككيان إسلامي جامع في منتصف العشرينات، والفشل المتكرر في إقامة كيان بديل لها على أسس دينية، مسألة ذات أهمية كبيرة، حيث اتضح لرشيد رضا عملياً ـ مع تتالي التجارب والمشاهدات ـ أن "الوطنية" كقيمة سياسية وكمقوم لبناء الدولة الحديثة، قد استقرت بين المسلمين ولم يعد هناك معنى للصراع ضدها، بشكل جعل الممكن الوحيد بالنسبة له، هو تأكيد أن ثمة علاقة "ودية" من نوع معين بينها وبين الإسلام .

وهكذا وجدنا رشيد رضا في بداية الثلاثينيات، يتخذ في إحدى فتاواه، موقفاً متسامحاً تجاه مسألة وقوف التعظيم لشعارات الدولة الوطنية الحديثة كالعلم والنشيد الوطني، مؤكدا أن هذه المسألة رغم كونها "بدعة" إلا أنها "لا ضرر على الدين فيها ولا مغزى ديني لها، لأنها تندرج تحت باب السياسة لا الأمور الشرعية"، بل أن رضا

اعتبر الانحناء للعلم الوطني أمراً ذو قيمة رمزية إيجابية، ساخراً من بعض الإسلاميين المتزمتين الذين يرفضون هذا الأمر بحجة منافاته للولاء للدين، ومطالباً إياهم بعدم "الغلو" في الدين(٩٩).

ورغم أن هذه الفتوى قد تبدو ذات طابع شكلي، إلا أنها في نظرنا لا تخلو من دلالة مهمة، حيث تعكس قبولاً من جانب المنار "الأشكال" و "علامات" للولاء غير مستمدة من الدين، بل مستمدة تحديداً من الغرب الحديث، دون أن ترى في ذلك إضعافاً لمشخصات المجتمعات الإسلامية أو خطراً على الإسلام كدين.

وعلى أية حال، لم يقف رشيد رضا عند هذا الحد، بل أعلن صراحة تأييده لمفهوم "الوطنية" الحديث، إذا ارتبط بالدفاع عن الوطن في مواجهة الأجانب في سياق صراع مباشر يمكن تبريره دينياً، مقدماً - للمرة الأولى- تعريفاً إيجابياً "للوطنية العصرية" كصيغة مقبولة لاشتراك أهل الوطن مختلفي الأديان في الدفاع عن وطنهم المشترك والتعاون على "حفظ استقلاله"، وإن كان من الضروري أن نوضح هنا، أن رضا حتى وهو يقدم هذا التعريف، شدد أيضاً على أن وجود هذه الرابطة، لا ينبغي أن يلغى لدى المسلمين وعيهم بروابطهم الدينية، حيث يجب على المسلم أن يدرك "أنه عضو لجسم أكبر من قومه، ووطنه الشخصي جزء من وطنه السلي، وانه يجب أن يتحرى جعل ترقى الجزء وسيلة لترقي الكل"(١٠٠).

* * *

الديمقراطية :-

بعد أن درسنا فيما سبق، رؤية المنار لصيغة الولاء ومفهوم الأمة، سنحاول الآن دراسة تصورها لطبيعة النظام السياسي الأمثل في العالم الإسلامي في إطار مفاهيم كالديمقراطية والشورى والاستبداد، وفي هذا السياق سنناقش أولاً رؤية المنار للحاكم وموقفها من الاستبداد السياسي، ثم ننتقل بعد ذلك لمناقشة رؤيتها لمفردات الممارسة الديمقراطية الحديثة، وعلاقة هذه الممارسة بمفاهيم التراث السياسي الإسلامي.

بداية، ينبغي أن نوضح مسألة مهمة، وهي فقر التجربة التاريخية الإسلامية فكراً وممارسة، فيما يتعلق بطبيعة النظام السياسي وحقوق الأفراد والقواعد المنظمة للعلاقة بينهم وبين الدولة، فرغم أن القرآن في آيات مثل "وأمرهم شورى بينهم" و "وشاورهم في الأمر"(١٠١)، قد طرح مفهوم "الشورى" كشعار ومبدأ يوجه الممارسة السياسية

على مستوى المثال الديني(١٠٢)، إلا أن هذا الأمر ظل شكلياً إلى حد كبير، حيث سادت منذ العهد الاموي ـ عهد استقرار الدولة في الإسلام ـ معيارية القوة وغلبة الاستبداد السياسي والحكم الفردي غير الخاضع ـ عملياً على الأقل ـ لأية مساءلة(١٠٣)، وتم في أحيان كثيرة، النظر إلى سلطة الحاكم باعتبارها مستمدة بشكل ما، من مرجعية إلهية(١٠٤).

استقرار هذه الرؤية على مدى التجربة التاريخية الإسلامية، همش عملياً دور الأمة، وأجهض إمكانية طرح مفهوم "التعاقد السياسي" في الفكر الإسلامي، وهو ما أدى في الممارسة، إلى تكريس "طاعة" الحاكم عادلاً كان أو ظالماً، كواجب مطلق غير مشروط بأية منظومة مقابلة لحقوق الرعايا(١٠٥)، ولعل هذا يفسر ما يلاحظه البعض، من انصراف فقهاء السياسة المسلمين عن بلورة مفاهيم كحقوق الأمة وطبيعة الإرادة الشعبية، واقتصارهم على بيان الجوانب "الإدارية" لعمل السلطة والدولة دون اهتمام بأسسها وطبيعتها التعاقدية(١٠٦)، وهو ما حول هذه المفاهيم في الفكر السياسي الإسلامي إلى مفاهيم مثالية ذات طبيعة فلسفية مجردة(١٠٧).

ويرتبط بهذا الأمر أيضاً، طبيعة النظرة إلى مسألة "الحرية" في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، حيث غاب المعني السياسي لهذا المفهوم إلى حد كبير عن هذا الفكر، ولم يتم طرح المفهوم إلا بالمعني القانوني المضاد للعبودية والرق، وحتى حين كان الفقهاء يناقشون قضية الحكم الصالح أو السيئ، كانت هذه المناقشة تتم عادة من زاوية "عدالة" الحاكم أو "ظلمه" ومدى تقيده بالشريعة من عدمه، وهو ما جعل العدل والتقيد بالشرع هي القيم السائدة في الفكر السياسي الإسلامي لا الحرية وحقوق الناس، بحيث أصبحت "الحكومة الجيدة" في نهاية المطاف واجباً أخلاقياً يخص الحاكم، لاحقاً للرعايا(١٠٨).

أدي هذا الفقر في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، نتيجة استقرار الاستبداد كواقع مكرس، إلى التباس مهم في الفكر السياسي للإصلاح الإسلامي الحديث، حيث وجدنا الأفغاني وعبده ـ اللذان كانا مطالبين قويين بحكم دستوري يرعى حقوق الأمة نتيجة احتكاكهما بفكر الغرب الحديث(١٠٩) ـ يقبلان "بالمستبد العادل" صاحب القوة الأخلاقية العادلة(١١٠) ويكرسان دوره في بعض الأحيان على حساب "حرية" الأمة، فيما لا يبعد كثيراً عن أن يكون دفاعاً عملياً عن استبداد الحاكم(١١١)، وقد عانى

رشيد رضا هو الأخر في مرحلة من حياته، من هذه الازدواجية الفكرية إزاء هذه القضية(١١٢).

ورغم أن من الممكن تفسير هذه الازدواجية، التي أدت بالإصلاح الإسلامي الحديث أحيانا إلى القبول "بالمستبد العادل" كحل لمشاكل الأمة، بيأس هذا الإصلاح تحت وطأة الإحساس بمساوئ الحكومات وجهل الشعوب والفوضى المستحكمة في العالم الإسلامي نتيجة لضغوط الغرب(١١٣)، إلا أن السبب الأساس لها ـ فيما نرى ـ كان ما تحدثنا عنه سابقاً من غياب الإحساس بضرورة الحرية وأولوية الحقوق في الفكر الإسلامي، وبهذا المعنى يمكن القول، إن الإصلاح الإسلامي الحديث ـ على الأقل لدى الأفغاني وعبده ـ لم يكن في واقع الأمر، يعارض الاستبداد من حيث هو استبداد، وإنما كان يعارض "الاستبداد الظالم" المنافي للشريعة والعدل(١١٤).

* * *

يمكن القول أن المنار وصاحبها رشيد رضا- الذي تخلص سريعاً من التباس موقفه من مسألة "المستبد العادل" ربما بتأثير صراعه مع الاستبداد الحميدي كما سنري فيما بعد- قد شكلا نقلة نوعية في رؤية الإصلاح الإسلامي الحديث لقضية الاستبداد السياسي، فرغم أن رضا لم يخالف الفكر الإسلامي الكلاسيكي في بعض القضايا الرئيسية المتعلقة بشرعية الحاكم مثل الشروط اللازم توافرها فيه(١١٥)، ومثل أولوية فكرة "العدل" كمعيار لهذه الشرعية(١١٦)، إلا أن الرجل قد طور مفهوماً تعاقدياً معيناً حول مسألة "حقوق الأمة" يكرس التناقض بين الاستبداد وبين هذه الحقوق، حين أكد أن الحاكم المستبد هو بمثابة "غاصب لحقوق الأمة"(١١٧).

كما أكد رضا أن القاعدة التي يبني عليها الحاكم المستبد علاقته بالأمة،ومفادها أن الأمة "كالمجنون أو السفيه أو الولد القاصر الذي لا يحسن التصرف في ملكه فلا بد له من وصي يقوم بمصالحه وولى يتولى تدبير أموره" هي قاعدة قسرية باطلة، لكن المستبدين "يحقونها بالقوة"(١١٨).

على مستوى آخر، ربط رضا بين الاستبداد وبين فقدان الأمة لاستقلالها، حين أكد أن الأمم المحكومة بالاستبداد لا يخطر على بال أفرادها معني استقلال الأمة، وهو ما يسهل وقوعها تحت سيطرة الأجانب(١١٩).

ولهذا كله، اعتبر رضا استبداد الحكام في العالم الإسلامي "مرضاً" من أهم أمراض هذا العالم، مؤكداً ضرورة مقاومته "بقوة الأمة"، ونافياً وجود أية علاقة بين الدين في اصله الصحيح وبين تكريس الخضوع للمستبدين في الواقع الإسلامي، كما أكد الرجل أيضاً أن سلطة الحكام الاستبدادية هي سلطة مناقضة جوهرياً للدين، لأنها تحمل في باطنها "نزعة ادعاء الألوهية"(١٢٠).

وقد طور رضا مفهومه "التعاقدي" حول مسألة حقوق الأمة، حين أوضح في نص هام، أن علاقة الأمة بالحاكم أشبه بعلاقة المالك بالأجير، فالحاكم هو "أجير الأمة" لرعاية حقوقها، والأمة هي صاحبة الأمر في ما يتعلق به، وهو ما يوجب ـ حسب رضا ـ ضرورة اتحاد أبناء الأمة لخلق آليات لصيانة حقوقها ومنع استبداد الحاكم، بما "يضطر" الحاكم لإقامة العدل فيها(١٢١)، وفي واقع الأمر، يمكن القول أن رضا في كثير من نصوصه، قد تجاوز الاعتراف التقليدي في التراث الإسلامي بحق "الحاكم – المتغلب" وضرورة الخضوع له اتقاء "للفتنة"، مشدداً على طابع "إلزامي" معين لقوة الأمة في مواجهته، بما يعكس – فيما نعتقد – قدراً من الوعي والتحبيذ – الأخلاقي على الأقل – للأسس التي قامت عليها فكرة "العقد الاجتماعي" الأوربية(١٢٢).

بناء على كل هذه المعطيات، أكد رضا في نهاية المطاف، حق الأمة في الثورة على الحكام المستبدين وعزلهم "ولو بشهر السلاح ونصب الحروب"(١٢٣)، موضحاً أن سلطة الحاكم المستبد هي "سلطة تغلب ... تنفذ بالقهر ويجب السعي لإزالتها دائماً عند الإمكان"، وواصفاً الشعوب الأوربية التي ثارت على حكامها المستبدين "بالأمم الأبية"، كما أكد رضا أن قيام الفقهاء على مدار التجربة التاريخية الإسلامية بتبرير استبداد الحكام وفرض طاعتهم حتى مع الظلم ماداموا لا يظهرون الكفر والردة عن الإسلام، ليس من الإسلام في شئ وإنما هو "ظلم وفساد وخراب للبلاد وإرهاق للعباد"(١٢٤).

* * *

في مواجهة سلطة الحاكم المستبد، طرحت المنار مبدأ كان جوهرياً لديها لحماية حقوق الأمة، وهو مبدأ "الشورى"، فأكد رشيد رضا أن من الضروري تربية الأمة على "المشاورة" دون العمل برأي الرئيس وحده، حتى لو كان رأي الرئيس صحيحاً ورأي

الأمة خطأ، لأن "الجمهور أبعد من الفرد عن الخطأ في الأكثر، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر"(١٢٥).

وبمعنى ما، يمكن القول أنه بسبب رغبة رشيد رضا العميقة في حماية حقوق الأمة في مواجهة الحاكم، تميزت مقاربته لقضية "الشورى" بطابع أخلاقي قوي(١٢٦)، وربما كان هذا هو ما دفعه لأن يؤكد ـ جرياً على رأي محمد عبده(١٢٧) ـ أن حكم الشورى في الإسلام هو اللزوم والوجوب وليس الندب أو الاستحسان حسب الرأي الشائع في التراث السياسي الإسلامي، حيث شدد الرجل على أن "الشورى" هي الأساس الدنيوي للإسلام كما أن التوحيد هو أساسه الروحي، معتبراً أن تركها هو مخالفة كبرى "النص القرآن واجماع المسلمين في الصدر الأول" وأن تاركها - بالتالي - يعد "تاركاً للدين بالمرة وغير معدود من أهله"(١٢٨).

انطلاقاً من نفس الحس الأخلاقي، انتبه رشيد رضا إلى فقر الفكر السياسي الإسلامي فيما يتعلق بقضية الشورى وتقييد سلطة الحاكم بها، وأكد أن هذا الفقر هو السبب فيما وقع فيه المسلمون من الحكم الاستبدادي(١٢٩)، رابطاً هذا الأمر صراحة باستبداد الخلفاء المسلمين منذ العهد الأموي، ولهذا فقد اتخذ موقفاً صارماً ضد الأمويين بشكل خاص، حيث أوضح أن غياب الشورى كأساس للحكم الإسلامي، ومعيارية القوة والتغلب فيه، هي "سيئة الأمويين التي لا تغتفر"(١٣٠).

ولم يكن رشيد رضا وحده ضمن كتاب المنار هو الذي أكد "لزوم" و "وجوب" الشورى، بل أكد غيره من كتاب المنار هذا الأمر أيضاً، مع التشديد على أن ترك الشورى هو "معصية" لا تجوز بالمعيار الديني، وفي هذا السياق تم التأكيد أحيانا على أن الحكومة المطلقة مرفوضة إسلامياً، وأن الإسلام يستحسن بمعيار الشورى "الحكومة الشخصية المقيدة" أو "الحكومة الجمهورية النيابية"(١٣١).

* * *

من أهم ما ينبغي التعرض له في سياق مناقشة رؤية المنار لقضية "الشورى" فهمها لطبيعة العلاقة بينها وبين الديمقراطية الحديثة ومؤسساتها، فرغم أن رشيد رضا، قد أبدى في أحد أكثر نصوصه أهمية وتفرداً، وعياً كاملاً بالمرجعية الأوربية الخالصة للشكل السياسي والقانوني للحكومة في العالم الإسلامي المعاصر(١٣٢) ، إلا أن كثيرين من كتاب المنار ـ بما فيهم رضا نفسه ـ قد أنفقوا في غالب الأحيان، جهداً كبيراً

ـ نبع في الواقع من تقليد مستقر للإصلاح الإسلامي السابق عليهم(١٣٣) ـ في محاولة التوحيد والمماثلة بين الشورى وبين الديمقراطية الحديثة على أساس تأصيل هذه الديمقراطية ضمن التصور المعياري للإسلام(١٣٤)، وهي محاولة انزلقت إلى حالة من التعويض النفسي، حين شددت أحياناً على أن الغرب قد ورث أفكاره الديمقراطية "الشورية" عن تعاليم الإسلام(١٣٥)، مؤكدة بثقة لا يوجد ما يسندها في الواقع، أن الأفكار الديمقراطية الغربية هي أفكار ناقصة، بالقياس للنموذج الإسلامي الكامل الذي كان قائماً في عهد النبي والخلفاء الراشدين(١٣٦).

وقد وصلت هذه المحاولة في النهاية، إلى المماهاة التامة بين الشورى وبين الديمقراطية الحديثة، فتحدث رشيد رضا في نص مهم عن الديمقراطية ومؤسساتها وآلياتها باسم "الشورى"، مؤكداً أن الأصل في هذه "الشورى" أن يعهد إلى الأمة "بانتخاب" من تثق بهم لوضع القوانين "والمراقبة علي الحكومة في تنفيذها"، وتبعاً لهذا المعيار، أصل رضا في هذا النص مبدأ "الأمة مصدر السلطات" تأصيلاً شرعياً، حين أكد أن مصدر الشرعية "الدينية" لصحة الانتخاب هو إرادة الأمة و"اختيارها التام"، مشدداً على أن التدخل في هذه الإرادة بنفوذ الحكومة يبطل الانتخاب "شرعاً" ويجعل السلطة المنبثقة منه غير شرعية، وإنما تندرج تحت بند "سلطة التغلب"(١٣٧).

* * *

في إطار محاولة المماثلة بين "الشورى" وبين الديمقراطية الحديثة بمؤسساتها وآلياتها، طورت المنار مفهوماً مهماً لدعم "حداثة" التصور السياسي الإسلامي و"تقنين" اختيار الحاكم والرقابة عليه، وهو مفهوم "أهل الحل والعقد"، ورغم أن الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي قد شدد دوماً على الخلفية الدينية لدور أهل الحل والعقد(١٣٨)، إلا أن رشيد رضا قد وسع إطار هذا المفهوم معطياً إياه دلاله مدنية حديثة، حيث لم يجعل المعنيين به هم العلماء والفقهاء وحدهم، وأدخل ضمنه "رؤساء الجند والقضاه وكبار التجار والزراع واصحاب المصالح العامة ومديروا الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب ونابغوا الكتاب والأطباء والمحامين الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها"(١٣٩)، وقد ثبت رضا القيمة السياسية لهذا المفهوم، حين عرف "أهل الحل والعقد" باعتبارهم "الممثلين لرأي

الأمة" والمخولين من قبلها بتولية الحاكم وعماله ومراقبة سيرتهم في السلطة، وعزلهم "إذا اقتضت المصلحة ذلك"(١٤٠).

وفي إطار حديثه عن "أهل الحل والعقد"، حاول رشيد رضا نقل مفهوم أصولي آخر من مجاله الفقهي والديني التقليدي إلى المجال السياسي الحديث وهو مفهوم "الإجماع"، حيث أكد الرجل على أن "إجماع أهل الحل والعقد" يوازي "سلطة الأمة" بالمفهوم الحديث(١٤١)، وقد شدد رضا على الصفة التمثيلية "للإجماع"، حين أكد بوضوح أنه يماثل "مجالس نواب الأمة في القوانين الإفرنجية"(١٤٢)، وبهذا المعنى، ربما كان تصور رشيد رضا السياسي لمفهوم "الإجماع" أصلاً للمحاولة التي قام بها الفقه الدستوري المصري فيما بعد، لجعل هذا المفهوم أساساً لنظام نيابي وتمثيلي إسلامي(١٤٣).

وفي رؤيته لقضية "أهل الحل والعقد" أيضاً، طرح رشيد رضا مسألة بالغة الأهمية في تفسير الآية القرآنية الشهيرة "يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم"(١٤٤)، حيث أكد أن المقصود "بأولى الأمر" المطلوب طاعتهم، ليس الملوك والسلاطين والأمراء، بل "جماعة أهل الحل والعقد" بالذات، باعتبار أن رجالها هم ممثلي إرادة الأمة ونوابها (١٤٥)، وبهذا المعني أكد رضا أن طاعة "أولى الأمر" - وهم هنا جماعة أهل الحل والعقد - تجب أول ما تجب على الحاكم نفسه" إذا اجتمع أهل الحل والعقد ووضعوا غير ما وضعه السلطان، وجب على السلطان أن ينفذ ما وضعوه دون ما وضعه فإن خالفهم وجب على الأمة تأييدهم عليه لا تأييده عليهم"(١٤٦).

وعلى مستوى آخر، طرح رشيد رضا أحياناً مسألة هامة من مسائل التراث السياسي الإسلامي، وهي مسألة ديانة أهل الحل والعقد من نواب الأمة في مجالسها النيابية الحديثة، فبينما شدد الفقه التقليدي على ضرورة أن يكون أهل الحل والعقد جميعاً من المسلمين، تسامح رضا مع احتمال أن يكون بعض أعضاء المجالس النيابية الحديثة من غير المسلمين، على أساس أن "استشارة المسلمون لغيرهم ومشاركتهم في الرأي غير ممنوعة وقد تكون مطلوبة إذا كان ذلك من مصلحة الأمة"، لكنه شدد مع ذلك على ضرورة أن يكون الإسلام هو دين "أغلبية" أعضاء هذه المجالس، وأن يتقيد المشرعون فيها بأحكام الشرع الإسلامي(١٤٧).

تأسيساً على كل ما سبق نستطيع أن نقول، أن أهم عناصر الرؤية السياسية للمنار وصاحبها، كانت محاولة رضا تعظيم دور جماعة المسلمين، وخاصة زعمائها من أهل الحل والعقد، في مواجهة الحاكم، عن طريق تأسيس هذا الدور على آليات ومبادئ الديمقراطية الحديثة ـ بعد تقديمها بمصطلحات تراثية إسلامية ـ وعدم تركه لتقوى الحاكم الدينية وصلاحه الشخصي(١٤٨).

وفي هذا السياق، لا يسعنا سوى أن نختلف مع ما طرحه أحد الباحثين، من أن رشيد رضا في حديثه عن أهل الحل والعقد لم يحدد مصدر سلطتهم وهل هو الانتخاب من قبل الأمة أم الاختيار من قبل الحاكم وبإرادته الخاصة(١٤٩)، حيث أوضحنا فيما سبق أن رضا شدد على الطبيعة التمثيلية لسلطة أهل الحل والعقد - نواب الأمة، وبينّ الأساس الانتخابي لهذه السلطة، وإن كان يبدو أن هذا "الانتخاب" عند رضا كان يقوم بشكل ما على فكرة التمثيل غير المباشر، أي ما يشبه الانتخاب على درجتين(١٥٠).

* * *

في تحليلنا لرؤية المنار وصاحبها لمفاهيم الديمقراطية والشورى في علاقتها باستبداد الحاكم ينبغي أن نوضح مسألة مهمة، وهي أن رشيد رضا بباعث من ضعف ثقته تقليدياً بالحاكم ومن رغبته الدائمة في بلورة القوى الكابحة لسلطته، قد توصل بشكل ما إلى مفهوم من أهم المفاهيم السياسية الحديثة وهو مفهوم "المجتمع المدني" المستقل عن إرادة الحاكم والمعادي لها أحياناً -ذلك المفهوم الذي كان الطهطاوي أول من أشار إليه(١٥١) ـ وقد عبر رضا عن هذا المفهوم بمصطلح "الجمعيات"، ومن هنا وجدنا الرجل يشدد أولاً على ضرورة أن تكون هذه "الجمعيات" أهلية غير تابعة للدولة، معتبراً إياها بصيغتها الأهلية تلك، الأداة الأساسية للإصلاح، ومقسماً إياها إلى جمعيات "تعليمية" تنشئ المدارس، وجمعيات سياسية تقود النضال ضد الاستبداد - أي أحزاب وما شابهها ـ وجمعيات "مالية" تؤسس المعامل والمصانع وتدير عجلة الاقتصاد - أي شركات وبنوك - ومن اللافت هنا، أن رضا اعتبر أن "الجمعيات" بالمعنى الموسع الذي طرحه لها، هي العلة الأولى لتقدم الغرب ونهضته المدنية الراقية لأنها تدعم روابط الأمة وترسخ مفهوم "المصلحة العامة" فيها(١٥٢).

فيما طرحه رضا هنا، يظهر واضحاً أن ما يعنيه بالجمعيات كان قوى المجتمع

المنظمة العاملة من أجل الإصلاح، ويلاحظ في هذا الإطار، أن كل "الجمعيات" التي طرحها الرجل هنا، كان الجامع الأساسي بينها لديه هو البعد عن سلطة الدولة، وهي بهذا المعنى تشكل أساس ما يطلق عليه الآن "المؤسسات الوسيطة" المنظمة لحركة الناس في محاولتهم الاستقلال عن السلطة والتكتل لمراقبتها ومواجهتها.

وعلى مستوى آخر، نلاحظ أن رشيد رضا في رؤيته لهذه الفكرة المركبة "فكرة الجمعية - المؤسسة" كان منتبهاً لارتباطها أساساً بالمدنية الغربية الحديثة، التي طرحت على المسلمين أساليباً وتصورات جديدة للتنظيم الاجتماعي ولعلاقة المجتمع بالسلطة، والأهم من هذا، أنه كان - مع هذا الانتباه - قابلاً بهذه الفكرة ومحبذاً لها، إلى حد اعتبارها أساس التطور الاجتماعي(١٥٣).

* * *

يجدر بنا الآن، أن نحاول مناقشة طبيعة تصور المنار للديمقراطية والشورى، كي نتمكن من فهم بواعث سعيها الدائم للمماثلة والمماهاه بينهما، وفي هذا السياق، ينبغي لنا أن نطرح ابتداءاً تساؤلاً مهماً، مفاده أنه إذا كانت "الشورى الإسلامية" من وجهة نظر المنار مبدأ يمكن أن يشكل بحد ذاته نظاماً سياسياً صالحاً، فلماذا حرصت على المماهاه بينها وبين الديمقراطية الحديثة على أساس تأصيل الديمقراطية في الإسلام، ولم تحاول الاستغناء بالشورى كلياً عن الديمقراطية ؟.

جواباً على هذا التساؤل، نعود لنؤكد من جديد أن الأمر هنا أيضاً كان يتعلق بمعيارية معينة للغرب، فكفاءة نموذج الدولة في الغرب ـ المستند إلى ثقافة سياسية ديمقراطية ـ وفعالية وتفوق مؤسسات وآليات هذه الدولة، قد أجبرا الإصلاح الإسلامي على الاعتراف بالفوائد العملية للديمقراطية، وهكذا مارس الفكر السياسي الأوربي دوراً أساسياً في تطوير مفاهيم الدولة والسلطة في الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين(١٥٤).

هنا ينبغي لنا أن نوضح أمراً مهماً، وهو أنه رغم أن محاولة المنار لمماهاه الديمقراطية الحديثة مع الشورى بوصفها مفهوماً تراثياً مستقراً ـ وهي على أية حال محاولة شائعة في المجتمعات التقليدية(١٥٥) ـ كانت أكثر جدوى وفاعلية على صعيد القبول الاجتماعي العملي من تقديم الديمقراطية للمسلمين كنتاج غربي خالص(١٥٦)، إلا أنها انطوت في الواقع على مخاطر عديدة، فمن ناحية، كان إصرار

المنار الدائم على اندراج منجزات الديمقراطية الحديثة كلياً ضمن المثال الإسلامي، أمراً كفيلاً بإضعاف مشروعية فكرها السياسي، الذي احتلت فيه العودة لنموذج إسلامي مكتمل مكانه أكثر أهمية من تقديم أفكار كمرجعية القانون وحقوق الأمة كأفكار جديرة بالاحترام لذاتها(١٥٧)، ومن ناحية أخرى، كانت المماهاة بين الشورى والديمقراطية مماهاة بين مفهومين مختلفين في الواقع، سواء على صعيد أساسهما الفلسفي أو تطورهما التاريخي الواقعي أو تبلورهما المؤسساتي، وهو ما جعلها في نهاية المطاف مماهاة شكلية إلى حد كبير(١٥٨).

وتتمثل مشكلة المنار هنا على مستويين أساسيين: مستوى المصطلح ومستوى الفكر، فعلى مستوى المصطلح، كان صعباً على المنار في محاولتها لقراءة المفاهيم السياسية الأوربية، أن تعثر في مجتمعها على مرادفات عربية حديثة لهذه المفاهيم، وهو ما أوقعها ـ كما أوقع الإصلاح الإسلامي الحديث عموماً- في أزمة التعامل مع مفاهيم تنتمي لفكر سياسي حديث انفصل عن تراثه الديني، عبر جهاز دلالي تراثي لم تتخلص مفاهيمه من علاقاتها ودلالاتها الدينية(١٥٩)، أما على مستوى الفكر، فقد كان صعباً على المنار بوصفها مرحلة من مراحل الإصلاح الإسلامي الحديث، أن تسلم تسليماً كاملاً بالديمقراطية الغربية كما هي ـ رغم اعترافها بفائدتها العملية ـ نظراً لما تتميز به الديمقراطية من طابع علماني ومرجعية دنيوية تضع الضوابط الإنسانية ـ لا العدل الإلهي ـ معياراً للحياة السياسية(١٦٠).

بسبب هذا الاختلاف في الأساس والمرجعية بين الشورى وجهاز المفاهيم التراثي المرافق لها وبين الديمقراطية الحديثة، وقع تصور المنار "الإسلامي" للديمقراطية في تناقضات وارتباكات عميقة، ومن هنا وجدناها، وهي التي أكدت مراراً إلزامية الشورى وسيادة الأمة وكونها مصدر السلطات، تؤكد أيضاً – جرياً على رأي ابن تيمية فيما نظن(١٦١) – أن الشورى واجبة فقط "في كل ما ليس فيه نص"(١٦٢)، وأن "الأمة مصدر السلطات في غير المنصوص- عليه – في الكتاب والسنة"(١٦٣).

وقد كانت لهذه الرؤية مخاطرها الجمة، فمن ناحية، كان حصر إلزامية الشورى فيما لا يوجد فيه نص فقط، يعني عملياً إطلاق يد الحاكم في الحكم في كل القضايا التي توجد فيها نصوص، ما دام تفسير هذه النصوص راجع لإرادته المنفردة وهواه الخاص(١٦٤)، ومن ناحية أخرى، كان تحجيم مبدأ سيادة الأمة بحدود غير المنصوص

عليه، يعني أن المنار رغم تشديدها على حقوق الأمة وأهمية رأي الأكثرية، لم تكن تعتبر هذا المبدأ في صيغته التمثيلية معياراً سياسياً، إنه فقط أفضل من استبداد الحاكم الفرد، لكن بلا قوة معيارية، حيث يظل المعيار في النهاية هو موافقة الحاكم لأحكام الكتاب والسنة(١٦٥)، وبهذا المعني، نرى أن المنار لم تخالف جذرياً النظرة الفقهية الكلاسيكية لمرجعية السيادة، رغم محاولتها تطوير هذه النظرة(١٦٦).

ويتصل بهذا الأمر، أنه حتى حين أقرت المنار حق الأمة في الثورة على الحاكم الجائر، لم يكن معيار هذا الجور بالنسبة لها هو مخالفة الحاكم "لإرادة الأمة" بل كان مخالفته الكتاب والسنة أيضاً(١٦٧)، وهو ما كان يعني أن المنار - كالتراث الإسلامي الكلاسيكي - اعتبرت صلاح الحاكم مرهوناً في نهاية المطاف بقدرته أمام الله على تنفيذ الشرع لا بالإرادة الحرة للناس الذين "انتخبوه"(١٦٨).

وفي إطار مناقشة رؤية المنار لقضايا الديموقراطية والشوري، ينبغي أن نطرح أخيراً قضية هامة، وهي علاقة المنار بقضية "الحرية الفردية" وحقوق "الفرد" تجاه الدولة والحاكم، ونلاحظ أن المنار لم تطرح هذه القضية عموماً، ويمكن تفسير هذا الأمر بأن "الفرد- المواطن" لم يكن مطروحاً أصلاً بالنسبة للمنار ككيان سياسي مستقل له حقوق تجاه الدولة والحاكم، وهي لهذا لم تطرح مفهوم "المواطن" أبداً للنقاش، وبمعنى أساسي، تابعت المنار الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي في اهمال الفرد وتجاهله سياسياً، حيث ظلت الوحدة السياسية الجديرة بالاعتبار لديها هي "الأمة - الجماعة" كما كان الأمر في هذا الفكر(١٦٩)، ويمكن القول هنا، أن المنار كانت متخلفة بشكل كبيرقياساً على الأفكار السابقة عليها حول نفس القضية، ومنها مثلاً أفكار الطهطاوي، الذي طرح بوضوح في كتابه "المرشد الأمين" فكرة الحرية وحقوق الفرد، رابطاً إياها بمفهوم "المواطنة" الحديث(١٧٠).

علاقة الدين بالدولة :-

ما أوضحناه فيما سبق، من تحجيم المنار لمبدأ سيادة الأمة لحساب مرجعية الكتاب والسنة، والتباس تصورها لمسألة مصدر السلطة، يدفعنا لمناقشة قضية مهمة ووثيقة الصلة بهذه الأمور، وهي رؤيتها لعلاقة الدين بالدولة، خاصة في ضوء الجاذبية القوية لمبدأ "فصل الدين عن الدولة والقانون"، الذي طرحه التحدي الغربي على المسلمين المعاصرين، كشرط من الشروط الأساسية للاندراج في ثقافة العالم

الحديث .

حين نحاول مناقشة قضية كهذه، ينبغي ابتداء أن نضع في اعتبارنا مسألة أساسية، وهي انه رغم كون نصوص الإسلام التأسيسية ـ القرآن والسنة ـ لم ترسم شكلاً واضحاً للنظام السياسي ولا قدمت آليات واضحة تحدد المسلمين كجماعة سياسية، فيما عدا التشديد الأخلاقي على أهمية الشورى(١٧١)، إلا أن التجربة التاريخية الإسلامية قد كرست دائماً نوعاً من التلازم بين الديني والسياسي في الإسلام، وهو ما أدى إلى اتخاذ الصراع السياسي حول "الدولة" في العالم الإسلامي أشكالاً أيديولوجية دينية(١٧٢)، بشكل صار معه من المستحيل تقريباً على الوعي الإسلامي كما تبلور تاريخياً، أن يتخيل- أو يقبل- إمكانية وجود "دولة صالحة" تستند في مبررات وجودها ومنظومات قوانينها على أسس زمنية من خارج "الشريعة" بوصفها قانوناً إلهياً مقدساً وكامل الخيرية(١٧٣).

وقد زاد من حدة هذه الإشكالية، أن المؤسسة الدينية الإسلامية، التي نشأت تاريخياً بالتحالف مع الحكام المسلمين المستبدين محتكرة لنفسها تفسير الدين وصياغة القوانين وتنظير وتبرير السياسات، قد عملت دوماً على تكريس السلطة السياسية التي حكمت باسم الإسلام باعتبارها جزءاً أصيلاً من الإسلام نفسه، وفي هذا السياق، لعبت الصياغة الرسمية "للشريعة" التي قامت بها طبقة من الفقهاء المحترفين، الدور الأساسي(١٧٤)، وضمن هذا التصور، لا شك لدينا أن تعريف فقيه كالماوردي مثلاً "للإمامة" بإنها "خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"(١٧٥)، وتشديده على أن من أهم واجبات الإمام "حفظ الدين على أصوله المستقرة"(١٧٦)، لم يكن في الواقع سوى تكريس من الفكر السياسي الإسلامي، لعلاقة جوهرية بين الدين والدولة، يصبح فيها الدين - في قراءته الرسمية - أساساً لشرعية الدولة، وتصبح فيها الدولة راعية وحيدة للدين من حيث هو شأن اجتماعي - سياسي(١٧٧).

* * *

جوهرياً، كانت المنار بوصفها محاولة للدفاع عن التصورات الإسلامية الكلاسيكية - خاصة كما مثلها صاحبها رشيد رضا ـ امتداداً أميناً لرؤية الفكر السياسي الإسلامي التقليدي لطبيعة العلاقة بين الدين والدولة، ويمكن القول هنا أن رشيد رضا

بالذات، لم يكن بإمكانه واقعياً تصور هذه العلاقة على أي نحو مختلف، فضلاً عن تصور عدم ضرورة وجودها أصلاً، ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية المثلى في منظوره، هي الحكومة "الجامعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا"(١٧٨) - كما كان الأمر عند الماوردي- لأن "السياسة في الإسلام قرينة الدين" و"حكام المسلمين مأمورون بمراعاة أحكام الدين فيها"(١٧٩)، وقد أوضح رضا جوهر رؤيته للأمر تماماً، حين وصف الإسلام - مؤسساً إحدى المقولات الرئيسية للإسلام السياسي المعاصر- بأنه "دين أيمان وعبادة وسياسة ملك ودولة"(١٨٠).

وفي هذا السياق، لاشك لدينا في أن أهم ما دعم الحس الدفاعي في موقف رضا تجاه هذه القضية، كان إدراكه المحوري "للغرب" من حيث هو عنصر تهديد دائم للهوية الإسلامية، حيث كان الرجل واعياً أن المبدأ الغربي القاضي بضرورة "فصل الدين عن الدولة"، قد انتقل إلى العالم الإسلامي عبر قنوات عديدة طوال قرن سابق من الاحتكاك الحضاري مع الغرب، وصار جزءاً من "الثقافة العصرية" لجيل كامل من الشباب المسلم المتعلم تعليماً حديثاً(١٨١)، وكان هذا بالنسبة لرضا، أمراً بالغ الخطورة يستدعي المقاومة دفاعاً عن مقومات المجتمع المسلم .

في بداية محاولته للمقاومة، أعلن رضا دائماً رفضه الواضح للرؤية السياسية الغربية القاضية بوجوب إبعاد الدين عن شئون السياسة والتشريع والاعتماد في هذه الشئون على العقل والعلم والتجربة فقط، مؤكدا استحالة الاستغناء عن الدين ـ وخاصة الإسلام ـ كأساس للارتقاء السياسي والاجتماعي(١٨٢)، كما واجه الرجل باستمرار ـ وبقدر كبير من العنف ـ دعوات الشبان المثقفين ثقافة عصرية في العالم الإسلامي لفصل الدين عن الدولة وإقامة التشريعات على أسس مدنية ووطنية خالصة(١٨٣)، واصفاً هؤلاء ـ كعادته ـ بأنهم "متفرنجين" واتباع للأوربيين، ومعتبراً دعواتهم تلك أمراً لا يخدم سوى مصالح الغرب وحده(١٨٤).

وفي إطار مواجهته لدعوات من اسماهم "المتفرنجين" لفصل الدين عن الدولة، ميز رشيد رضا بين الإسلام والمسيحية من جهة العلاقة بالسياسة والدولة ـ وهو تمييز اصبح فيما بعد من تقاليد الفكر الإسلامي الحديث ـ مشدداً على الطبيعة الروحية الخالصة والمنفصلة تماماً عن السياسة في المسيحية، في مقابل الطبيعة السياسية المرتبطة جوهرياً "بالسلطة" و "الحكم" في الإسلام(١٨٥)، ومؤكداً أن مطالبة أي

مسلم بفصل الدين عن الدولة في الإطار الإسلامي هي قياس خاطئ "الدين على دين يخالفه في حقيقة معناه وفي كافة تعاليمه"(١٨٦).

كما رفض رضا كذلك دعوة بعض من أسماهم "بالمتفرنجين"، للتمييز بين الدين والدولة على أساس وظيفي جوهره أن "غاية الدولة في زمننا هذا دنيوية محضة وهي تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم"(١٨٧)، مؤكداً أن هذه الدعوة هي "انحراف عن الإسلام وتحول عنه"، ومشدداً على أن للدولة في الإسلام غاية دينية ودنيوية تتأسس على الشريعة بوصفها قانوناً "سماوياً" صالحاً لكل زمان ومكان(١٨٨).

وفي دفاع رشيد رضا عن التصور الإسلامي الكلاسيكي لعلاقة الدين بالدولة، خطا الرجل خطوة أخرى في معركته، مطوراً رؤيته باتجاه الوصول لدولة "ثيوقراطية" خالصة، فوجدناه يطالب أحياناً بضرورة سيطرة رجال الدين أنفسهم على جميع المصالح العامة للأمة "حتى السياسية والحربية منها" معتبراً أن هذا الأمر من أهم وظائف رجال الدين(١٨٩)، وقد أكد الرجل ـ تبريراً لهذا الطرح ـ أن "العالم الديني إذا اختبر الأحوال العامة ونظر في نظام الحكومة .. يكون أقدر على خدمة بلاده وأمته من سواه إذا تقلد الأحكام الدنيوية"(١٩٠)، ولم يقف رضا عند هذا الحد، بل أكد أيضاً أن زعماء "الحكومات .المستبدة" هم الذين "أبعدوا رجال الدين عن السياسة وعن الحكومة" وحرموهم من "حقهم" في "زعامة الأمة وقيادتها" على المستوى السياسي(١٩١)، بالتحالف مع قوى الاستعمار الغربي الساعية لنفس الغرض(١٩٢).

بناء على كل ما سبق، يمكن القول أن رشيد رضا ومجلته المنار، كانا من أهم المدافعين في العصر الحديث عن التصور السياسي المثالي في التجربة التاريخية الإسلامية، القائم على ضرورة اندراج الدين والدولة في إطار مؤسسة واحدة، يوجهها الدين وتقودها أحكام الشريعة الإلهية(١٩٣)، وعلى مستوى معين، يمكن فهم دفاع رضا عن هذا التصور في إطار العلاقة مع الغرب بالذات، فمع تعاظم ضعف المسلمين المتأخرين في مواجهة الغرب على المستوى الحضاري، تحولت "الدولة" من حيث هي تجسيد للقوة في الوعي الإسلامي، إلى رمز لما تبقى من كرامة وبأس الجماعة المؤمنة يمكن أن يعوض نفسياً هذا الإحساس بالضعف، وهو ما نتج عنه أن حلت الدولة – بقدر ما – في هذا الوعي محل الإيمان ذاته، كعامل أساسي يكفل استمرار

الإحساس الجماعي بالهوية الدينية في مواجهة ما يحدق بها من تهديدات(١٩٤)، وقد عبر رضا نفسه بشكل ما عن جوهر هذا المفهوم، حين أكد بأسي أن قول بعض المسلمين بفصل الحكومة والدولة عن الدين، هو قول بمحو الإسلام ذاته من الكون "ونسخ الشريعة الإسلامية من الوجود" لأنه إذا تحقق "نكون قد تركنا نصف ديننا الذي هو السياج الحافظ للنصف الباقي، وهكذا يكون الدين كله معرضاً للزوال"(١٩٥).

* * *

في تحليلنا لموقف المنار من قضية العلاقة بين الدين والدولة، تصادفنا مسألة هامة، وهي رؤية محمد عبده لهذه القضية، وما يزيد من ضرورة مناقشة هذه المسألة، أن ثمة التباساً طويل الأمد قد ساد حولها، فتأكيد عبده الشهير أن الإسلام لم يعرف "السلطة الدينية"(١٩٦)، وتشديده بحزم على أن الحاكم المسلم هو "حاكم مدني من جميع الوجوه"(١٩٧)، قد أدى ببعض الباحثين إلى اعتباره مؤسس "العلمانية الإسلامية" وصاحب أول تأويل علماني للإسلام من داخله، مؤكدين أنه بهذا المعنى، قد كرس في الإسلام ما سبق أن كرسه الإصلاح البروتستنتي في المسيحية من تأكيد استقلال العالم عن اللاهوت واستقلال الدولة والقانون عن المقولات الدينية(١٩٨).

ورغم أن بعض أفكار عبده، قد تصلح أساساً لعلمانية إسلامية إذا تم تطويرها حتى نهاياتها المنطقية - وهو ما قام به رجال كرفيق العظم وعلى عبد الرازق - إلا أننا نختلف مع الرأي السابق حول اعتبار عبده نفسه صاحب أول تأويل علماني للإسلام، ونشدد على أنه رغم قبول عبده إعادة النظر في بعض القيم السياسية المستمدة من الإسلام التاريخي على ضوء الأفكار الغربية الحديثة، إلا أنه مع ذلك لم يكن يقبل بالتأكيد أساس المقولة العلمانية، وهو فصل الدين عن السياسة والتشريع بشكل كامل(١٩٩)، وينبغي لنا هنا أن نوضح جزئية مهمة ربما كانت أساس اللبس، وهي أن عبده بحديثه عن مدنية ودنيوية "سلطة" الحاكم في الإسلام، كان في الواقع يتحدث في المجال الديمقراطي لا في المجال العلماني، أي أنه كان يحاول تأسيس "ديمقراطية إسلامية" وليس "علمانية إسلامية"، فالسياق الذي كان الرجل يتحدث فيه كان رغبته في مناوأة استبداد الحاكم وانفراده بتفسير وتطبيق الشرع دون مشاورة الأمة(٢٠٠)، وليس الرغبة في إبعاد الدين عن السلطة السياسية، ويمكن القول، أن عبده أراد أن يوضح هنا أن من

غير الممكن تسويغ الاستبداد باسم الشرع، دون أن يلغي هذا عنده مرجعية الشرع نفسه كأساس للسلطة، حيث ظل الأساس القانوني للسلطة عنده دائماً هو "الكتاب والسنة" اللذان يشكل انحراف الحاكم عنهما المعيار الوحيد لديه للقول باستبداده وتجويز خروج الأمة عليه(٢٠١)، أي أن عبده كان يحاول بالتحديد، تكريس "الشرع" كأساس للحد من الاستبداد وكمرجعية للديمقراطية، وبعبارة أوضح يمكن القول، أن ما أكده عبده هنا كان دنيوية سلطة الحاكم ـ بمعنى إنتفاء أي أساس ديني للاستبداد ـ ولم يكن دنيوية "القانون" الذي يمارس الحاكم سلطته على أساسه، وهو ما يعني ببساطة، أن العلمانية بمعناها الواضح المتعارف عليه في الغرب لم تكن مطروحة هنا.

* * *

لكي نستكمل تحليل موقف المنار النظري من قضية العلاقة بين الدين والدولة، ينبغي أن ننتبه لمقالتين متفردتين إلى حد الإدهاش كتبهما فيها رفيق بك العظم بهذا الخصوص، ومصدر التفرّد والإدهاش في هاتين المقالتين أن العظم قد طالب فيهما ـ على صفحات منبر سلفي عتيد كالمنار بالذات ـ بضرورة الفصل التام في السياسة الإسلامية بين الدين والدولة وممارسة السياسة على أساس اعتبارات دنيوية عقلية مجردة، وهو ما يدعونا إلى اعتبار هاتين المقالتين ـ المكتوبتين عام ١٩٠٤ ـ أول تأسيس حقيقي وأول مطالبة صريحة بالعلمنة الكاملة للسياسة من داخل المعتقد الإسلامي، حيث أنهما قد سبقتا كتاب "على عبد الرازق" الشهير "الإسلام وأصول الحكم" بأكثر من عشرين عاماً .

في بداية مقاله الأول، أنطلق رفيق العظم ـ كعادة الإصلاح الإسلامي ـ من الاعتراف بتأخر الواقع الإسلامي في هذا العصر، لكن الرجل ـ على غير عادة هذا الإصلاح ـ أرجع علة هذا التأخر إلى مزج المسلمين الدين بكل أمر من أمور الحياة الدنيوية "وأخصها حياة الأمم السياسية" معتبراً أن هذا الأمر "خروج بالدين عن مقاصده الأصلية"، واسترشد العظم بالحديث النبوي القائل "إذا كان شئ من أمر دينكم فإلي وأن كان شئ من أمر دنياكم فأنتم أعلم به"، ليؤكد أن "للدنيا أموراً مرجعها تحكيم المصلحة والعقل، فهي في جانب والدين في جانب آخر"(٢٠٢).

وفي المقال نفسه، أكد العظم أن مزج المسلمين طوال تاريخهم السياسة بالدين كان له "اقبح الأثر في حياة الأمة الإسلامية" لأن "الحكومة كما هو ثابت يجب أن

تكون ذات روابط قانونية تراعي فيها حالة كل زمان وتسير مع ترقي الأمم كيفما سار .. فلابد من ترك شأن الحكومة لمطلق المناسبات الطبيعية في كل قوم وعصر"، كما ربط العظم بين تديين السياسة وبين الاستبداد في العالم الإسلامي، حين اعتبر أن هذا الأمر أدى إلى استئثار الخلفاء باسم الدين بكل "أمور الدولة ومظاهر السلطة"، وهو ما منع العرب من مجاراة غيرهم من الأمم "في وضع قواعد الدولة وتأسيس الحكومات ذات الصبغة الدستورية كالجمهورية والملكية المقيدة"(٢٠٣).

وفي مقاله الثاني، استمر رفيق العظم في دعم وجهة نظره نفسها، فأكد أن وظيفة الخلافة في الإسلام منذ عهد الخلفاء الراشدين كانت وظيفة محض دنيوية غايتها الحفاظ على الدولة التي قامت بالإسلام، وهي وظيفة لا صله لها بالإسلام نفسه، وشدد الرجل كذلك على أنه لا يوجد "نص" بعينه يبين للمسلمين كيفية تأسيس الدولة، مما يترتب عليه أن عليهم هم أن يختاروا بأنفسهم في كل عصر شكل دولتهم(٢٠٤).

وبنفس الروح، أكد رفيق العظم أن العرب في صدر الإسلام لم يحسنوا تأسيس الدولة على أساس الشورى نتيجة قلة خبرتهم في "ترتيب الحكومات"، معتبراً أن هذا الأمر بالذات كان هو السبب في اضطراب الدولة الإسلامية "منذ عهد الراشدين أنفسهم" كما ظهر واضحاً في "الفتنة"، حيث لم تكن هناك حتى في هذا العهد ضوابط سياسية تكفل قيام الدولة على أسس محددة توضح للحكام والمحكومين حقوقهم وواجباتهم وتقف بهم مرغمين عند حد القانون(٢٠٥).

وفي لمحة مهمة، أكد رفيق العظم أن دولاً في العالم القديم كالدولة الرومانية، قد وضعت نظماً مستقرة في الحياة السياسية والحكم النيابي، وأعتبر الرجل أن وجود هذه النظم كان سبباً في أن "تأصلت في الغرب دون الشرق روح الشورى والحكم النيابي، فكانت تظهر تارة وتختفي أخرى حتى كانت الثورة الفرنساوية الشهيرة التي نسفت قواعد الحكم المطلق من المملكة الفرنساوية، وتبعتها في ذلك بقية الممالك الأوربية"(٢٠٦).

إن منبع أهمية ما يذكره رفيق العظم في الفقرتين الأخيرتين بالذات، هو تأكيده بوضوح أن الدولة الإسلامية لم تكن "مدينة فاضلة" حتى في عهد الراشدين أنفسهم، ضارباً بذلك المرجعية السياسية ذات الطابع الرومانسي التي اعتمدها الإصلاح الإسلامي أساساً لعمله كله، وتشديده في المقابل على أن هناك مرجعيات أخرى غير

دينية - وغربية تحديداً - يمكن أن يؤدي أخذ المسلمين بها على مستوى السياسة والقانون، إلى السعادة في الدنيا، ولعل هذا هو ما جعل العظم يعتبر في نهاية مقاله بوضوح، أنه لو كان الخلفاء الراشدون قد أخذوا عن الرومان أصول الحكومة النيابية "لكان أنفع للمسلمين"(٢٠٧).

وفي واقع الأمر، يمكن اعتبار هاتين المقالتين، نموذجاً مبكراً وقوياً للجذرية العلمانية الكاملة على مستوى علاقة الدين بالدولة والقانون، بشكل يستغرب معه من سماح المنار - كمنبر للإصلاح الإسلامي السلفي - بنشرهما على صفحاتها، ولعل مما يثير الدهشة أيضاً، أنه رغم كون المنار قد نشرت مجموعة ردود مطولة على هاتين المقالتين طرح فيها كاتبها الأفكار التقليدية للمدرسة الإصلاحية – بتأكيده أن المسلمين لم يتأخروا لمزجهم السياسة بالدين بل لأنهم تركوا الدين في سياستهم، ورفضه رأي رفيق العظم حول إمكان استفادة المسلمين من التقاليد السياسية الرومانية والأوربية عامة، على أساس أن الله أغني المسلمين بشريعتهم عن سواهم ولم يحوجهم إلى الرومان ولا إلى غيرهم(٢٠٨)- فإن رشيد رضا نفسه لم يشارك في هذا الحوار ولم يبد أية اعتراضات على أفكار رفيق العظم الواردة في مقالتيه - فضلاً عن سماحه أصلاً بنشرهما في مجلته - رغم اختلاف هذه الأفكار جذرياً مع مجمل رؤيته لهذه القضية التي سبق وحللنا ملامحها الأساسية.

ويمكن تفسير هذا الأمر على مستويين، فمن ناحية، ربما كان صمت رشيد رضا عن الرد على أفكار رفيق العظم - رغم ما نرجحه من اختلافه جذرياً معها - نابعاً من وقوع رضا في هذه المرحلة تحت تأثير الطبيعة المتسامحة لأستاذه محمد عبده الذي كان لا يزال حياً آنذاك، ومن ناحية أخرى، ربما كان مرجع هذا الأمر، هو الصداقة القوية بين رضا وبين رفيق العظم نفسه - بحكم كونهما سوريين مغتربين يشاركان معاً في النضال ضد الاستبداد الحميدي - وما نتج عنها من ثقة رضا الشخصية في متانة العقيدة الدينية لرفيق العظم.

يدعم من مصداقية هذا التفسير، أن رشيد رضا قد تسامح في هذه الفترة أيضا مع أفكار مقاربة لأفكار العظم حول علاقة الدين بالدولة- وإن بدرجة أقل وضوحاً وجذرية- انتجها سوري آخر هو "عبد الرحمن الكواكبي" في كتابه "أم القرى"(٢٠٩)، حيث نشر رضا الكتاب كاملاً في المنار، مبدياً في هدوء اختلافه مع رؤية الكواكبي بهذا

الخصوص، ومؤكداً في ذات الوقت إعجابه بالكتاب واتفاقه مع كاتبه في سائر الأفكار الأخرى الواردة فيه(٢١٠) *.

* * *

في هذا الفصل، ناقشنا علاقة المنار بالقيم السياسية الحديثة التي فرضت نفسها على العقل الإسلامي في زمانها، وعلى مستوى العلاقة بالإستعمار الغربي نلاحظ تناقضاً غريباً، فرغم أن المنار كانت بالتأكيد ضد هذا الإستعمار على المستوى الوجودي - وقد ظهرت أصلاً لمواجهته حضارياً وكانت تعتقد بجذور وأهداف مسيحية له - إلا أنها لم تحاول مقاومته عملياً إلا حين بدأ موقفها من مفهوم "الأمة" الحديث يتغير ويبتعد عن أساسه الديني الخالص، حيث أيدت المنار الاستعمار في فترتها الأولى لعجزها عن مواجهته دينياً، لكن مع تطور موقفها من مسألة "الوطنية" الحديثة وتحولها للتسامح معها، أبدت المنار صلابة أعلى ضد الإستعمار ورحبت باستخدام المبدأ الوطني - المتوافق مع الدين بالضرورة - ضده، بعد أن أدركت إمكان هذا الأمر وعدم وجود خطر على الإسلام كدين منه.

أما بخصوص الموقف من الديموقراطية الحديثة، فنلاحظ أنه رغم محاولة المنار تأصيل الديموقراطية إسلامياً إيماناً بفوائدها العملية، إلا أنها قد احتفظت بالفكرة الكلاسيكية حول ضرورة سيطرة المرجعية الدينية في المجال السياسي، وهمشت في المقابل مبدأ "سيادة الأمة"، ضاربة معيارية الأمة كمصدر للسلطة، وقد كان هذا الأمر بالذات هو ما حكم أيضاً موقف المنار من مبدأ "علاقة الدين بالدولة"، بشكل انتهى بها إلى الرفض التام لأية محاولة للفصل بينهما وإلى التأكيد باستمرار على ضرورة اندماج الدين والسياسة في الإسلام، باعتبار ذلك جزءاً من صميم الإيمان.

* * *

هوامش الفصل الأول

(١) راجع: المنار، مج ١ ، ٢٣ صفر ١٣١٦ هـ الجيوش الغربية المعنوية في الفتوحات الشرقية، ص ٢٩٩ .

(٢) راجع: المنار ، مج ١، ٢ جمادي الأخر ١٣١٦ هـ وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون، ص ٥٨٥

(٣) راجع: المنار، مج ١ ، ٢٣ صفر ١٣١٦ هـ الجيوش الغربية المعنوية في الفتوحات الشرقية، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٧

(4) Shahin. Emad , op.Cit , pp. 78 -81 .

(٥) راجع: المنار، مج ١ ، ١٠ شعبان ١٣١٦ هـ ، هل يمكن استرجاع مجد الشرق بقوة الإسلام ـ جواب المنار، ص ٧٩٧.

(٦) راجع: محمد عبده، التمدن، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٣٩ -٤١.

(٧) المنار ، مج ١ ، ٢٥ محرم ١٣١٦ هـ صيحة حق ، ص ٢١٩- ٢٢٠.

(٨) راجع مثلاً تحليله للامتيازات الأجنبية كعنصر من عناصر الضغط الاستعماري في: المنار، مج ٩، مارس ١٩٠٦، تطور الأمم وانتقالها من حال إلى حال ، ص ١٢٦ .

(٩) راجع رأي ابن خلدون في هذه القضية في: ابن خلدون، المقدمة، دار القلم ـ بيروت، ١٩٨١، ص ١٣١ – ١٣٢ .

(١٠) المنار ، مج ٨ ، مارس ١٩٠٥، حياة الأمم وموتها، ص ٦٨ .

(١١) محمد عبده، التمدن، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص٣٨٠.

(١٢) السيد يوسف، رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف ميريت للنشر والمعلومات ـ القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٤٢ -٤٣ .

(١٣) المنار، مج ٣ ،١٩ يونيو ١٩٠٠ ، أوربا والإصلاح الإسلامي، ص ٢٤٢.

(١٤) المنار ، مج ١٤، مايو ١٩١١، العالم الإسلامي والاستعمار الأوربي "١" ، ص ٣٤٨-٣٥٢.

(١٥) نفســـه، ص ٣٤٧.

(١٦) المنار، مج ١٥، يونيو ١٩١٢، عجالة في رحلة الهند، ص ٤٤٩.

(١٧) المنار، مج ٨ ، ٢٧ ديسمبر ١٩٠٥ ، الحياة الملية بالتربية الاجتماعية، ص ٨١٥ – ٨١٦ .

(١٨) المنار، مج ٥ ، ١٨ أكتوبر ١٩٠٢، الوفاق الإسلامي الإنكليزي "١"، ص ٥٤٦ – ٥٥٠.

(١٩) المنار، مج١٥، مايو ١٩١٢، الخطبة الرئيسية في ندوة العلماء بلكنهو بالهند لصاحب المنار، ص ٣٣٤ – ٣٣٥.

(٢٠) المنار ، مج ١٤ ، يونيه ١٩١١، العالم الإسلامي والاستعمار الأوربي "٢"، ص ٤٣٨.

(٢١) نفســـه، ص ٤٤٠.

(٢٢) المنار، مج ٩ ، مايو ١٩٠٦، العبرة في كلام اللورد كرومر، ص ٢٨٥– ٢٨٦ .

(٢٣) المنار، مج ١٠ ، يناير ١٩٠٨، أوربا والإسلام، ص ٨٦٧ ـ ٨٦٨.

(٢٤) المنار، مج ٧، ٨ ديسمبر ١٩٠٤، فرنسا والأزهر، ص ٧٤٣.

(٢٥) المنار، مج ١٥ ، أكتوبر ١٩١٢ ، المسألة الشرقية والحرب البلقانية العثمانية، ص ٧٩٨ ـ ٧٩٩ & وحول موقف إنجلترا في حرب البلقان راجع : أحمد شفيق باشا مذكراتي في نصف قرن، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٢٨٩.

(٢٦) راجع: محمد صالح المراكشي، مرجع سابق ص ٢٠٥ ف وأيضاً: Shahin. Emad, op.Cit, p. 81

(٢٧) المنار، مج ١٧، يناير ١٩١٤، مطامع الدول فينا، ص ١٥١ –١٥٢..

(٢٨) راجع: المنار، مج ٢١، إبريل ١٩٢٠، عاقبة حرب المدنية الأوربية، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٤ .

(٢٩) المنار، مج ٢٢، أغسطس ١٩٢١، السياسة ورجال الدين في مصر، ص ٥٢٢– ٥٢٣ .

(٣٠) راجع موقف رشيد رضا من فرض الفرنسيين قانون التجنيس الفرنسي في تونس في: المنار، مج ٢٥ ، يناير ١٩٢٤، تجنيس المسلم بجنسية تنافي الإسلام، ص ٢٢.

(٣١) المنار، مج ٣١، أغسطس ١٩٣٠، الفتح الأوربي والفتح الإسلامي ـ الاستعمار البريطاني والفرنسي، ص ١٤٨– ١٤٩.

(٣٢) راجع نموذجاً لهذه المقارنة لدى عبده في: المنار، مج ٥ ، سبتمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص ٤٥٤– ٤٥٧.

(٣٣) المنار، مج ٣٣، إبريل ١٩٣٣، حال المسلمين والعرب مع دول الاستعمار، ص ١٥١.

(٣٤) حول تصور رشيد رضا الدفاعي للجهاد راجع : المنار، مج ١٨ ، فبراير ١٩١٥، الجهاد الديني في الإسلام، ص ٣٠ & وراجع حول الموضوع أيضاً: رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٦١ ـ ١٦٥.

(٣٥) حول رؤية الإخوان المسلمين لقضية الجهاد راجع مثلاً: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر– بيروت، د. ت، ص ١٨ – ١٩.

(٣٦) المنار، مج ٨ ، ١٠ فبراير ١٩٠٦، حل طعام أهل الكتاب ومجاملتهم، ص ٩٤٦–٩٤٧.

(٣٧) المنار، مج ٣ ، ١٨ يوليه ١٩٠٠، السؤال والجواب عن حل طعام أهل الكتاب، ص ٣٣٥.

(٣٨) راجع: محمد عبده ، زي الكتابيين وذبائحهم، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٥٠٩.

(٣٩) المنار ، مج ٥ ، سبتمبر ١٩٠٢ ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٤٥٧ –٤٥٨ .

(٤٠) المنار، مج١٢، مايو ١٩٠٩، زواج المسلم بغير المسلمة وهل الأوربيون نصارى ؟ ، ص ٢٦٢– ٢٦٨.

(٤١) راجع : المنار، مج٥، نوفمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده" ص ٥٧٦ ـ ٥٧٧ & وراجع كذلك: المنار، مج٧ ، ١٨ مارس ١٩٠٤، كلمة ثانية في أهل الذمة "رفيق العظم"، ص ١١-١٧

(٤٢) المنار، مج٥، سبتمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية " عبده"، ص ٤٥٥.

(٤٣) المنار، مج١، ١٧ جمادى الأول ١٣١٦هـ تعصب أوربا على الدولة العلية، ص ٥٦٦.

(٤٤) المنار، مج ١٢، مايو ١٩٠٩، زواج المسلم بغير المسلمة وهل الأوربيون نصارى ؟، ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٤٥) المنار، مج ٣٣، نوفمبر ١٩٣٣، عاقبة التناحر بين المسلمين ونصارى الإفرنج، ص ٥١٢.

(٤٦) مصطفى خالدي وعمر فروخ ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، بيروت، ١٩٥٧، ص ٣٤.

(٤٧) راجع المقال الأول من هذه المقالات في: المنار، مج ١٥ ، إبريل ١٩١٢، الغارة على العالم الإسلامي، ص ٢٥٩-٢٦٩.

(٤٨) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٤٤٧.

(٤٩) راجع نموذجاً لمساجلات رشيد رضا مع المبشرين في هذا الباب في: المنار، مج ٥، ٩ مايو ١٩٠٢، باب شبهات المسيحيين وحجج المسلمين، ص ٩٨-١٠١.

(٥٠) راجع: المنار، مج٢٤، نوفمبر ١٩٢٣، بعثة تنصير المحمديين "محمد بك الرشيدي"، ص ٧٨٥-٧٩٤.

(٥١) المنار، مج١ ، ٢٦ ربيع الثاني ١٣١٦ هـ التعصب، ص ٤٨٥

(٥٢) المنار، مج ٣٣، مايو ١٩٣٣، التبشير والتنصير في مصر، ص ٢٣٤ & وراجع كذلك: المنار، مج ١٦، مايو ١٩١٣، نشر كتب النصرانية مجاناً في البحرين وغيرها، ص ٣٨١.

(٥٣) المنار، مج ٢٩، إبريل ١٩٢٨، عقيدة النصارى في خطيئة آدم وفداء المسيح، ص ١٠١-١٠٢ & وراجع كذلك: خالدي وفروخ، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٥٤) المنار، مج ١٦ ، مايو ١٩١٣، مقاومة كتب دعاة النصرانية ومدارسهم، ص ٣٨٣ .

(55)Gibb. H, OP.Cit, pp. 63 - 64.

(٥٦) المنار، مج ١٧، فبراير ١٩١٤، نقد عبارة في المنار- المناظرات بين دعاة النصرانية وعلماء الإسلام، ص ١٨٩.

(٥٧) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مطبعة الجامعة، ١٩٠٣ ، ص ١٢٥.

(٥٨) المنار، مج ٥ ، نوفمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٦٥.

(٥٩) المنار، مج ٥، سبتمبر ١٩٠٢ ، الاضطهاد في النصرانية والإسلام "محمد عبده"، ص ٤١٣ ـ ٤٢٥.

(٦٠) المنار، مج ٥، نوفمبر ١٩٠٢ ، الإسلام و النصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٦٧ - ٥٦٩ .

(٦١) عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سابق، ص ٥١.

(٦٢) راجع مقدمته لإنجيل برنابا المرفوض مسيحياً في: المنار، مج ١١، إبريل ١٩٠٨، إنجيل برنابا ـ مقدمتنا له، ص ١١٤ -١١٩.

(٦٣) المنار، مج ٣٣ ، ديسمبر ١٩٣٣، العقل والعلم البشرى لا يغنيان عن هداية الرسل، ص ٦١٤.

(٦٤) المنار، مج ١٦، مايو ١٩١٣، مقاومة كتب دعاة النصرانية ومدارسهم، ص ٣٨٣.

(٦٥) راجع بعض نماذج هذه الكتب في: المنار، مج ١٧، يناير ١٩١٤ ، الرد المتين على مفتريات المبشرين، ص ١٣٨ -١٤٧.

(٦٦) المنار، مج ١٧ ، فبراير ١٩١٤، نقد عبارة في المنار - المناظرات بين دعاة النصرانية وعلماء الإسلام، ص ١٨٩.

(٦٧) المنار، مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، أحوال العالم الإسلامي، ص ١٤٥.

(٦٨) راجع نموذجاً لهذا في: المنار، مج٢، ٢٠مايو ١٨٩٩ ، باب الأخبار، ص ١٥٨- ١٥٩ .

(٦٩) راجع: المنار، مج ٢٤، إبريل ١٩٢٣، كراهة غير المسلمين لحكومة الخلافة، ص ٢٥٧-٢٦٢.

(٧٠) مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٤.

(٧١) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار أمواج، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢، ص ٢١ & ٢٢ - وراجع كذلك: أبى الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون ـ الإسكندرية، د. ت، ص ٧، ١٣، ١٦، ١٧ .

(٧٢) رغم أن من غير الممكن اعتبار حملة نابليون على مصر ومنشوره الموجه للمصريين نقاط تحول حاسمة في تكوين الوطنية المصرية، إلا أن من الممكن اعتبار هذا المنشور أول مواجهة بين النموذج الإسلامي التقليدي للهوية والولاء، والنموذج الوطني الحديث لهما في العالم الإسلامي. راجع نص المنشور في: الجبرتي، مصدر سابق، ج٣، ص ٥-٧& وراجع تقييماً له في: عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، الجزء الأول، دار المعارف الطبعة السادسة، ١٩٨٧، ص ٩١ & وأيضا في: أنور عبد الملك، نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٧٣) راجع بعض نصوص الطهطاوي حول الموضوع في: رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٣، الجزء الأول، ص ٣١٩,٣٧٩-٣٨٥، الطهطاوي المرشد الأمين في تربية البنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٤٣٠-٤٣٣ & وحول تقييمات بعض الباحثين راجع: حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ١٤٠ & عزت قرني، مرجع سابق، ص ١٥- ٢٨ & طاهر عبد الحكيم، مرجع سابق، ص ١٤٧- ١٤٨ & ١٥- ١٤ Ahmed, J.M, OP. Cit, pp.

* راجع جزئية ''الأفغاني وعبده كاستجابة للتهديد الغربي''، في الفصل التمهيدي من هذه الدراسة.

(٧٤) راجع: محمد عبده، الوطنية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٧٥) راجع: محمد عبده، الحياة السياسية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٧٦) راجع: محمد عبده، دفاع عن حكومة الثورة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٤٢٧-٤٢٨.

(٧٧) رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص ٩١٧.

(٧٨) راجع: المنار، مج ١١، مارس ١٩٠٨، مصطفى كامل باشا - وفاته، ص ٦٢ - ٦٣ & وراجع ايضاً: السيد يوسف، مرجع سابق، ص٤٤.

(٧٩) المنار، مج ٨، ٢٧ ديسمبر ١٩٠٥، الحياة الملية بالتربية الاجتماعية، ص ٨١٤.

(٨٠) المنار، مج ٨، ١٣ ديسمبر ١٩٠٥، روابط الجنسية والحياة الملية، ص ٧٨٦-٧٨٧.

(٨١) راجع: المنار، مج ٢، ٥ أغسطس ١٨٩٩، الجنسية والدين الإسلامي، ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٨٢) المنار، مج ٨، ١٣ ديسمبر ١٩٠٥، روابط الجنسية والحياة الملية، ص ٧٨٩.

(٨٣) المنار، مج ٩، مارس ١٩٠٦، تطور الأمم وانتقالها من حال إلى حال، ص ١٢٣- ١٢٤.

(٨٤) المنار، مج ٨، ١٣ ديسمبر ١٩٠٥، روابط الجنسية والحياة الملية، ص ٧٨٨.

(٨٥) المنار، مج١٤، مارس ١٩١١، الرابطتان الإسلامية والوطنية وجماعة الدعوة الإرشاد، ص ١٩٨.

(٨٦) ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، الكويت، ١٩٨٦، ص ٧٨- ٧٩.

(٨٧) محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة - بيروت، ٢٠٠٢، ص ٨١-٨٢.

(٨٨) راجع: المنار، مج ٨، ١٣ ديسمبر ١٩٠٥، روابط الجنسية والحياة الملية، ص ٧٨٨.

(٨٩) المنار، مج ١٤، مارس ١٩١١، الرابطتان الإسلامية والوطنية وجماعة الدعوة والإرشاد، ص ١٩٩.

(٩٠) المنار، مج ٢، ١٧ فبراير ١٩٠٠، الحيرة والغمة ومناشئهما في الأمة، ص ٧٥٧ & وراجع حول الموضوع أيضاً: على أومليل، مرجع سابق، ص ٨٧ - ٨٨ &

(٩١) راجع: المنار، مج١، ٢٦ ربيع الثاني ١٣١٦ هـ التعصب، ص ٤٨٣ & ٤٨٧ - وقارن مع: جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ١٣٦- ١٣٧.

(92) Lewis. Bernard, Islam in history, London, 1973, pp. 290 - 291 .

(٩٣) راجع: المنار، مج١٥، أكتوبر ١٩١٢، الجامعتان الإسلامية والعثمانية ''١''، ص ٧٣٤.

(٩٤) راجع مثلاً: المنار، مج ٢٢، أكتوبر ١٩٢١، الإسلام وسياسة الخلفاء ''الباحث إيطالي''، ص ٦٤٩.

* الشيخ شبلي النعماني ١٨٥٧-١٩١٤: من رجال الاصلاح الإسلامي بالهند، درس علوم الحديث واتقن اللغتين العربية والفارسية، وعمل أستاذاً للغة العربية في كلية "عليكره" التى أسسها صديقه "السيد أحمد خان"، وبعد وفاة أحمد خان أنضم النعماني الى "جمعية ندوة العلماء" بمدينة "الكنهو" الهندية وأصدر مجلة باسمها، ولم يلبث أن أصبح رئيساً للجمعية، لكنه لم يستمر طويلاً في رياستها، حيث اختلف مع اقطابها المحافظين في مسائل عقيدية وفقهية، ومن أهم مؤلفاته كتاب عن "تاريخ عمر بن الخطاب". راجع: المنار، مج١٨، مارس ١٩١٥، ترجمة الشيخ شبلي النعماني "بقلم الشيخ حبيب الرحمن خان الشرواني"، ص١٥٦-١٥٩.

(٩٥) المنار، مج ١، ٢٨ يناير ١٨٩٩، الجزية والإسلام " الشيخ شبلي النعماني"، ص ٨٧٢-٨٧٣.

(٩٦) المنار، مج ١٢، يولية ١٩٠٩، الجزية وتجند أهل الذمة، ص ٤٣٣ .

(٩٧) راجع: المنار، مج ٥ ، ١٧ نوفمبر ١٩٠٢ ، المستقبل للإسلام "محمد توفيق البكري شيخ مشايخ الصوفية الكبرى"، ص ٦٠٩ .

(٩٨) المنار، مج ١٤، مارس ١٩١١، الرابطتان الإسلامية والوطنية وجماعة الدعوة والإرشاد، ص ١٩٩& وأيضاً: المنار مج٢ ، ١٧ فبراير ١٩٠٠، الحيرة والغمة ومناشتهما في الأمة، ص ٧٥٧.

(٩٩) المنار ، مج ٣١ ، يوليه ١٩٣١ ، حكم وقوف التعظيم لشعار الأمة والدولة، ص ٧٤١ - ٧٤٢.

(١٠٠) المنار، مج ٣٣ ، مايو ١٩٣٣، الوطنية والقومية والعصبية والإسلام، ص ١٩٢& وحول ارتباط الوطنية المقبولة لدى الإصلاح الإسلامي بالدفاع ضد الأجانب، راجع أيضا :

Smith, W.C, OP.Cit, 74 -76.

(١٠١) الشورى: ٣٨ ، آل عمران : ١٥٩ على التوالي .

(١٠٢) محمد عمارة، نظرية الخلافة الإسلامية، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩ ، ص ٢٦-٢٨ .

(١٠٣) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، الإسكندرية، ١٩٧٠، ص ٥٤-٥٦.

(104) Kerr, op. Cit, pp. 33 - 34 .

(١٠٥) حول طاعة الحاكم الظالم راجع: الماوردي، مصدر سابق، ص ٧ & وحول غياب "الحق" كمقابل للواجب والطاعة في الفكر الإسلامي، راجع : أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت، الطبعة الثامنة ، ٢٠٠٢ ، ج١ ، ص ٧٦ .

(١٠٦) راجع: عبد الرزاق أحمد السنهوري ، فقه الخلافة ونطورها، ترجمة : نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٤٨ - ٥٠ & وأيضاً: محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، سينا للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٩٠.

(107) Rosenthal. Franz, The Muslim Concept Of Freedom, Leiden, 1960, PP. 98 -105 .

(108) Lewis. Bemard, Islam in History, op . cit, P. 267.

(١٠٩) حول هذه القضية راجع: الأفغاني، الخاطرات، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد

السادس، ص ٨٣ & وأيضاً: محمد عبده، الحق المر،الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٧٨١ .

(١١٠) راجع: الأفغاني، العروة الوثقى، الآثار الكاملة، مصدر سابق،المجلد الأول، ص ١١٠ & وأيضاً: محمد عبده ، إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٨٤٥ ـ ٨٤٦ & وراجع حول الموضوع أيضاً: محمد الحداد، محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٥٣-١٥٧ .

(١١١) راجع نموذجاً واضحاً لهذا في: المنار، مج ٥ ، أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٤٩٣

(١١٢) راجع: المنار، مج ٤ ، نوفمبر ١٩٠١، الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، ص ٦٨٢ ـ ٦٨٣& وراجع أيضاً: على أومليل، مرجع سابق، ص ٢٠٦- ٢٠٧.

(١١٣) عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٩٨- ٢٠٠.

(١١٤) عزت قرني، مرجع سابق، ص ٨٨ ـ ٨٩ & وراجع أيضاً: محمد عبده، في الشورى والاستبداد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣٨٢.

(١١٥) المنار، مج ٢٣ ، ديسمبر ١٩٢٢، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ص ٧٣٨ & وقارن مع: الماوردي، مصدر سابق ، ص ٨.

(١١٦) المنار، مج ٢٤ ، يونية ١٩٢٣، الخلافة أو الإمامة العظمى ـ المقدمة، ص ٤٦٠.

(١١٧) المنار، مج ١٣ ، يونية ١٩١٠، كيف تنال الأمم حقوقها، ص ٣٤٨.

(١١٨) المنار، مج ١١ ، ديسمبر ١٩٠٨، الخطبة الثانية من خطبنا في الديار السورية، ص ٨٣٧.

(١١٩) المنار، مج ٧ ، يوليو ١٩٠٤ ، استقلال الحكومة باستقلال الأمة، ص ٣٥٨.

(١٢٠) المنار، مج ٩ ، مارس ١٩٠٦ ، تطور الأمم وانتقالها من حال إلى حال، ص ١٢٤ - ١٢٦.

(١٢١) المنار، مج ١٠ ، إبريل ١٩٠٧، سنن الاجتماع في الحاكمين والمحكومين، ص ١٠٩.

(١٢٢) راجع مثلاً: المنار، مج ٩، يونيو ١٩٠٦، حال المسلمين في العالمين ودعوة العلماء إلى نصيحة الأمراء والسلاطين، ص ٣٦٣

(١٢٣) المنار، مج ٢٣ ، ديسمبر ١٩٢٢، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ص ٧٣٧.

(١٢٤) المنار، مج ٢٤، يناير ١٩٢٣، إمامة الضرورة والتغلب بالقوة، ص ٣٥-٣٨ & و قارن مع : عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة للكواكبي، أعداد وتحقيق : محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ١٩٩٥، ص ٤٤٨.

(١٢٥) المنار، مج ١١ ، نوفمبر ١٩٠٨، تفسير القرآن الحكيم، ص ٧٢٧ .

(126) Safran, op.cit, p. 81 .

(١٢٧) راجع: محمد عبده، في الشورى والاستبداد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣٨٣.

(١٢٨) المنار، مج ٩ ، يونيو ١٩٠٦، حال المسلمين في العالمين ودعوة العلماء إلى نصيحة الأمراء والسلاطين، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(١٢٩) المنار، مج ٢٤ ، مايو ١٩٢٣، خاتمة كتاب الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ٣٥٦.

(١٣٠) المنار، مج ٢٤ ، يناير ١٩٢٣، كيف سن التغلب على الخلافة، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(١٣١) المنار، مج ٨، فبراير ١٩٠٥، شكل حكومة الإسلام وضعف المسلمين باستبداد الحكام "صالح بن علي اليافعي الهندي"، ص ٩٠٣ ـ ٩٠٦.

(١٣٢) قال رشيد رضا " أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوربيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة .. وهذه الفائدة ليست بالشيء التافه ، لأنها هي التي تجسد الارتقاء من حضيض البهيمية إلى أفق الإنسانية .. ولا تقل أيها المسلم أن هذه الفائدة جاءتنا من أصول ديننا وأننا استفدناها من القرآن والسنة وسيرة الراشدين لا من معاشرة الأوربيين .. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام ، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة لإقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة ومصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، بينما نجد أكثر طلاب حكم الشورى المقيد، هم الذين عرفوا أوربا والأوربيين" راجع: المنار، مج ١٠ ، يونيه ١٩٠٧، منافع الأوربيين ومضارهم في الشرق ـ الفائدة الثانية الخروج من الاستبداد، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ .

(١٣٣) راجع مثلاً: الأفغاني، الخاطرات، مصدر سابق، ص ١٣٩ .

(١٣٤) راجع نموذجاً لهذا لدى رشيد رضا في المنار، مج ٢٤ ، مايو ١٩٢٣ خاتمة كتاب الخلافة أو الإمامة العظمى، ص ٣٥٣ ف ٣٥٤ - وراجع نموذجاً آخر في: المنار، مج ٢٩ ، يونيه ١٩٢٨، الديمقراطية الحقيقية في الإسلام "شكيب ارسلان"، ص١٩٧.

(١٣٥) المنار، مج١، ١٦ رمضان ١٣١٦ هـ ، من المسئول الحكومة أم الشعب ؟ رأي المنار في الجواب، ص ٨٦٩-٨٧٠ .

(١٣٦) المنار، مج ٢٩، يونيه ١٩٢٨ ، الديمقراطية الحقيقية في الإسلام "شكيب أرسلان"، ص ١٩٨ - ٢٠٠.

(١٣٧) المنار، مج ١٤ ، ٣٠ يناير ١٩١١، تفسير القرآن الحكيم، ص ١٣.

(١٣٨) راجع: الماوردي، مصدر سابق، ص ٨ ف وراجع كذلك: طارق وجاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٥ - ٢٦.

(١٣٩) المنار، مج ١٤ ، ٣٠ يناير ١٩١١ ، تفسير القرآن الحكيم، ص ١٣.

(١٤٠) المنار، مج ٢٢، فبراير ١٩٢١، تفسير القرآن الحكيم، ص ١٦٣- ١٦٦ .

(١٤١) المنار، مج ٢٣، ديسمبر ١٩٢٢، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ص ٧٣٥.

(١٤٢) المنار، مج ٢٠، أكتوبر ١٩١٨، المتفرنجون والإصلاح الإسلامي " ٣ "، ص ٤٣٦.

(١٤٣) راجع: عبد الرزاق السنهوري، مرجع سابق، ص ٥٦- ٦٤ .

(١٤٤) النساء: ٥٩

(١٤٥) المنار، مج١٣، ١ يناير ١٩١١، تفسير القرآن الحكيم، ص ٨٨٣ .

(١٤٦) المنار، مج ١٤، أكتوبر ١٩١١، العمل بالسياسة والقوانين، ص ٧٤١.

(١٤٧) المنار، مج١٢ ، سبتمبر ١٩٠٩، الدستور والحرية والدين الإسلامي، ص ٦٠٨ -٦٠٩ .

(148) Kerr, op.Cit, pp.163 - 164 .

(١٤٩) محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص ١٣٧

(١٥٠) المنار، مج ١٤، ٣٠ يناير ١٩١١ ، تفسير القرآن الحكيم، ص ١٥ .

(١٥١) حول مفهوم "المجتمع المدني" لدى الطهطاوي راجع: الطهطاوي ، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج١، ص٥١٦ & وراجع كذلك: أنور عبد الملك ، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

(١٥٢) راجع : المنار، مج ١٠، يوليه ١٩٠٧، منافع الأوربيين ومضارهم في الشرق ـ الجمعيات، ص ٣٤٠ -٣٤٤ .

(153) Shahin. Emad, op.Cit, pp. 46 - 47 .

(١٥٤) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، ص ١٥٢

(155) Lewis. Bernard, Islam in history, op.Cit, pp. 294 - 295 .

(156) Smith, W.C, op.Cit, pp. 63 - 66

(١٥٧) مارسيل كولومب، تطور مصر ١٩٢٤ ١٩٥٠ - ، ترجمة: زهير الشايب، مكتبة مدبولي، د. ت، ص ١٧٠ &١٧١- وقارن مع الطهطاوي في: الطهطاوي ، تخليص الإبريز، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص ٩٥ - ١٠٢.

(١٥٨) راجع حول الموضوع: كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٩٢، ص ٥٠-٥٣.

(١٥٩) على أومليل، مرجع سابق، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٦٠) راجع: ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١٦١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١١٢.

(١٦٢) المنار، مج ٢٣، ديسمبر ١٩٢٢ ، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ص ٧٤٧ . وراجع

أيضاً: المنار، مج ٧، أكتوبر ١٩٠٤، أسباب ضعف المسلمين وعلاجه "صالح بن على اليافعي الهندي"، ص ٥٨٤ .

(١٦٣) المنار، مج ١٣، ١ يناير ١٩١١، تفسير القرآن الحكيم، ص ٨٩٢.

(١٦٤) السيد يوسف، مرجع سابق، ص ٦٤ –٦٥ .

(١٦٥) راجع: المنار، مج ١٣، ١ يناير ١٩١١، تفسير القرآن الحكيم، ص٨٩٣ .

(١٦٦) راجع حول النظرة الفقهية الكلاسيكية لمسألة السيادة: عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

(١٦٧) راجع: المنار، مج ١٤، أكتوبر ١٩١١، العمل بالسياسة والقوانين، ص ٧٤٠.

(١٦٨) حول التطور التاريخي لهذه النظرة في الممارسة الإسلامية الكلاسيكية، راجع: أدونيس، مرجع سابق، ج١، ص ١١٨.

(١٦٩) حول هذه القضية راجع: نفسه، ص٣٥-٣٦.

(١٧٠) راجع: الطهطاوي، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٣٣- ٤٣٤ .

(١٧١) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص ٣٥ ـ ٣٦ .

(١٧٢) نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(١٧٣) راجع رأي ابن خلدون في هذه القضية في: ابن خلدون، مصدر سابق، ص ١٩٠ .

(١٧٤) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ١٩٩٨، ص ٧١.

(١٧٥) الماوردي، مصدر سابق، ص ٧.

(١٧٦) نفسه، ص ١٧.

(١٧٧) أدونيس، مرجع سابق، ج١، ص ٧٩.

(١٧٨) المنار، مج ٢٣، ديسمبر ١٩٢٢، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ص ٧٣٠.

(١٧٩) المنار، مج ١٤، ٣٠ مارس ١٩١١، رأي مجلة الشرق والغرب في جماعة الدعوة والإرشاد، ص ٢٤٠ـ ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

(١٩٧) نفسه، ص ٤٥٢ .

(١٩٨) راجع: & Kerr, op.Cit, pp. 148 - 149 وأيضاً: برهان غليون، مرجع سابق، ص ٣٥٨ & ٣٥٩ – وأيضاً: محمد جمال باروت، مرجع سابق، ص ٢٠٩ ـ ٢١٤.

(١٩٩) عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ص ٢٣٤ـ ٢٣٥ &

(٢٠٠) المنار، مج ٥، سبتمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٤٥٢.

(٢٠١) نفســه، ص ٤٥١.

(٢٠٢) المنار، مج ٧ ، ٣٠ يونيو ١٩٠٤، هذا أوان العبر فهل نحن أحياء فنعتبر؟ "رفيق العظم"، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩ &

(٢٠٣) نفسـه، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ &

(٢٠٤) المنار، مج ٧ ، ٩ نوفمبر ١٩٠٤ ، ضعف المسلمين بمزج السياسة بالدين "رفيق العظم"، ص ٦٦٤.

(٢٠٥) نفسـه، ص ٦٦٥.

(٢٠٦) نفسـه، ص ٦٦٥ – ٦٦٦ .

(٢٠٧) نفسـه، ص ٦٦٦.

(٢٠٨) راجع: المنار، مج ٧، ٢٦ سبتمبر ١٩٠٤، أسباب ضعف المسلمين وعلاجه "صالح بن على اليافعي الهندي"، ص٥٤٢ &٥٤٨ – المنار، مج ٧ ، ١٠ أكتوبر ١٩٠٤، أسباب ضعف المسلمين وعلاجه "صالح بن على اليافعي الهندي" ص ٥٨١ & ٥٨٥ – المنار، مج٧، ٢٦ فبراير ١٩٠٥، شكل حكومة الإسلام وضعف المسلمين باستبداد الحكام "صالح بن على اليافعي الهندي" ، ص ٩٠١ ـ ٩٠٨ &

(٢٠٩) راجع: عبد الرحمن الكواكبي أم القرى، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٣٩٧ – ٣٩٨

(٢١٠) المنار، مج ٥، ٧ يوليو ١٩٠٢، تتمة سيرة الكواكبي، ص ٢٧٩.

* لن نناقش كتاب "الكواكبي" كجزء من مادة المنار، لأن الكتاب لم يكن مؤلفاً أصلاً للنشر فيها، حيث كتب في حلب قبل هجرة الكواكبي الى مصر، وظهرت أولى حلقاته في جريدة "المؤيد" عام ١٨٩٩. راجع: الكواكبي، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٤٧ & كما يشير رشيد رضا في مقال له، إلى وجود طبعة سابقة لهذا الكتاب، لم تصادف حظاً من الانتشار بسبب ضغوط السلطات العثمانية فيما يبدو. راجع: المنار، مج٤، ١١مارس ١٩٠٢، خاتمة سنة المنار الرابعة، ص ٩٦٠ & ويبدو أن هذه الطبعة كانت في نهاية عام ١٨٩٩ أو في بداية عام ١٩٠٠، حيث يذكر رضا في رثائه للكواكبي أن الكتاب قد طبع "منذ سنتين ونيف، أي عقيب قدومه إلى مصر". راجع: المنار، مج٥، ٧ يوليو ١٩٠٢، تتمة سيرة الكواكبي، ص ٢٧٩ .

الفصل الثاني

المنار والدولة العثمانية

في هذا الفصل سنحاول تتبع مواقف المنار من الدولة العثمانية، وضمن هذا الإطار، سندرس تطور علاقتها بالعهد الحميدى من التأييد الكامل إلى المعارضة الكاملة، وبعد ذلك سنحاول فهم علاقتها بعهد الاتحاديين في ضوء تطورعلاقة العرب عامة بهذا العهد، كما سندرس أيضاً رؤيتها "اللكمالية" في تركيا وكيف تطورت - أيضاً - من التأييد في البداية إلى العداء الكامل بعد إلغاء الكماليين الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وفى نهاية هذا الفصل سندرس قضية ذات علاقة وثيقة بهذا الموضوع، وهى موقف المنار من كتاب الشيخ على عبد الرازق الشهير"الإسلام وأصول الحكم" وما أرتبط بهذا الموقف من سعى رشيد رضا لإحياء الخلافة من جديد، فيما سمى "بمؤتمر الخلافة".

المنار والعهد الحميدى:

بمعنى أساسي، كانت علاقة المنار بعهد السلطان عبد الحميد الثاني علاقة متعددة المستويات، فقد أيدت المنار في مرحلتها الأولى السلطان بقوة، وكان لهذا التأييد أسباب برجماتيه تمثلت فى رغبة رشيد رضا فى ضمان أمن أهله الموجودين في سوريا تحت سيطرة السلطات العثمانية وفى ضمان دخول المنار للولايات العثمانية، لكن على مستوى آخر، كان لهذا التأييد أحياناً أسباب مبدئية، خاصة حين يتعلق الأمر بمستقبل الدولة العثمانية وصراعها المصيري مع الغرب، إلا أن هذا التأييد لم يمنع المنار ـ حتى في هذه المرحلة ـ من توجيه انتقادات مهمة للعهد ورجاله، وهو ما أدخلها في صدامات معه أدت إلى تطوير مواقفها منه جذرياً فيما بعد.

كان واضحاً في البداية، أن المنار ـ التزاماً برؤية محمد عبده القاضية بتجنب المواجهة السياسية ـ ترغب في علاقة مستقرة مع السلطان، ومن هنا أكد رشيد رضا في افتتاحية مجلدها الأول ولاءها التام للعهد وسيده واصفاً إياها بأنها "عثمانية المشرب، حميدية اللهجة، تحامى عن الدولة العلية وتخدم مولانا السلطان الأعظم"(١).

ولتحقيق نفس الهدف، كتب رشيد رضا أحياناً، مقالات مسهبة تمتدح السلطان بشكل مباشر وصل إلى حدود التملق، وفى هذه المقالات، مارس الرجل صراحة دور البوق للسلطان، فأبرز إنجازاته وأكد حكمة سياسته مبرراً ما شاب هذه السياسة من

تجاوزات، خاصة على صعيد تقييد وانتهاك حريات الناس، كما سفه بقوة معارضيه من طلاب الإصلاح الدستوري، متهماً إياهم بالعجلة والطيش ومطالباً العثمانيين جميعاً بالالتفاف حول الدولة والولاء الكامل للسلطان(٢).

وضمن هذا المناخ من التأييد الكامل أيضاً، دعمت المنار ـ بصدق فيما نعتقد - سياسة عبد الحميد القاضية بحماية الدولة العثمانية من أطماع أوربا باستغلال التناقضات بين القوى الأوربية نفسها ، والتي كان التجلي الأبرز لها التحالف مع ألمانيا في مواجهة الحلف الفرنسي الروسي(٣)، فعمل رشيد رضا على شرح هذه السياسة لقراء مجلته، معتبراً إياها دليلاً على حنكة السلطان، ومؤكداً أن ألمانيا لا أطماع لها في العالم الإسلامي- بعكس بقية القوى الأوربية - وأنها دولة "نزيهة" يمكن في حال التحالف معها، القضاء على مطامع الدول الاستعمارية في بلادنا(٤).

وفى ذات الإطار، دعمت المنار أيضاً مشروع السلطان عبد الحميد المعروف باسم "سكة حديد الحجاز" - الذي كان ثمرة التحالف مع ألمانيا *- ودعت مسلمي العالم للتبرع من أجل إنجازه، وكانت حجتها الرئيسية في ذلك هي أن المشروع يكفل للعثمانيين حماية الأراضى الإسلامية المقدسة من أي غزو بحري أوربي محتمل(٥)، ولم تفطن المنار لغرض عبد الحميد الأساسي من المشروع، وهو تأمين السيطرة العثمانية على شبه الجزيرة العربية في مواجهة الوهابيين المتمردين وكذلك في مواجهة الإمامة اليمنية(٦).

ومن الملفت للنظر، أن صاحب المنار قد استمر على تأييده لهذا المشروع حتى بعد نهاية عهد عبد الحميد، فأكد أن "هذه السكة من أكبر الحسنات، على علمنا بما هنالك من الأقوال والظنون والنيات" مشدداً على أنها مأثرة عظيمة للسلطان في البلاد العربية، وهو ما يوضح أن دعم المنار لهذا المشروع كان دعماً مبدئياً مبنياً على قناعة بجدواه في مقاومة أطماع القوى الأوربية في الدولة(٧).

وعلى مستوى آخر، أيدت المنار أيضاً مفهوم "الجامعة الإسلامية" في صيغته العثمانية كما طرحه السلطان عبد الحميد، وطالبت المسلمين جميعاً داخل الدولة العثمانية وخارجها بالالتفاف حول "العثمانية" كصيغة للولاء الإسلامي، وحول شخص السلطان كرمز لهذا الولاء(٨).

* * *

بالتوازي مع تأييدها القوى لعبد الحميد في سنواتها الأولى، حاولت المنار أحياناً انتقاد بعض الممارسات الخاطئة والتنبيه إلى بعض مواطن الخلل بغرض إصلاحها، فأكد رشيد رضا في بعض مقالاته حاجة الدولة إلى إصلاحات داخلية جذرية، مبدياً بوضوح قناعته بأن الصراع مع القوى الأوربية قد صرف السلطان عن هذه الإصلاحات، وطرح الرجل بعض تصوراته للإصلاح الإداري، والتي دارت حول القضاء على الفساد الوظيفي والرشوة والمحسوبية واعتماد معايير الكفاءة والمساواة والمحاسبة في مؤسسات الدولة، كما طالب بإعطاء الرعية - ممثلة بنخبتها من ذوى الأفكار وأصحاب المطبوعات "الجادة" - قدراً من الحرية "المعتدلة" ضمن دائرة القانون(٩).

وفى ذات الإطار، عارضت المنار بقوة ومنذ البداية ـ وفاء لمنهجها السلفي - احتضان السلطان لصيغه "ضالة" من الإسلام يمثلها مستشاره المقرب أبو الهدى الصيادي، وهى إسلام الطرق الصوفية ذا الطبيعة الغيبية المتدروشة، حيث هاجم رشيد رضا بعنف بالغ الطريقة الصوفية الرفاعية التي كان الصيادى شيخها الأكبر، معتبراً إياها من أكثر الطرق ابتداعاً في الدين وصرفاً لمريديها عن الكتاب والسنة(١٠).

وقد أدت هذه الانتقادات إلى أزمة حادة في علاقة المنار وصاحبها بالعهد الحميدى منذ البداية، فبتحريض من الصيادى، قامت السلطات العثمانية في طرابلس باضطهاد أخوة رشيد رضا هناك وتلفيق بعض التهم لهم(١١)، كما فرضت رقابة مشددة على والده متهمة إياه بالسعي لإقامة "خلافة عربية"(١٢)، وعلى مستوى آخر، خضعت أعداد المنار لرقابة مشددة في سوريا، وتم منع بعضها من دخولها(١٣)، وهو وضع لم يلبث أن تطور إلى منع المنار بشكل كامل في سورية وسائر الولايات العثمانية، بعد صدور حكم قضائي ضد رشيد رضا بخيانة الدولة العثمانية عبر كتاباته فيها(١٤)، كما حاولت السلطات العثمانية مطالبة اللورد كرومر في مصر، بإيقاف المنار لاتجاهها "المعادى للسلطان"، إلا أن كرومر رفض هذا المطلب(١٥).

* * *

فيما نرى، كانت هذه التطورات ذات أثر مهم على علاقة المنار بالعهد الحميدى، فنتيجة لها تحولت المنار منذ عام ١٩٠٠ تقريباً عن ولائها الإسلامي الخالص إلى حالة أخرى يمتزج فيها هذا الولاء بنفس "عروبى" قوى، يؤكد على نوع من التمايز بين العرب وبين سواهم من عناصر الدولة العثمانية، وخاصة الترك، وإن كان ضرورياً أن نوضح بداية، أن هذا التحول النسبي لم يكن تنكراً من المنار لفكرة "الجامعة

الإسلامية"، بل محاولة لتطوير الوضع القائم نحو مساواة العرب بالترك والاعتراف لهم بوضع خاص داخل الجامعة الإسلامية - على اعتبار أنهم بناة الإسلام وورثته الحقيقيين - كأساس للقبول بالسيادة السياسية للترك.

في هذا الإطار، طالب رشيد رضا في مقال مبكر بإقامة نوع من "الوحدة العربية" ضمن الدولة العثمانية وتحت سيطرتها، وبتقوية العرب في الدولة بحيث يكونون قادرين على حماية بلادهم بأنفسهم في مواجهة أطماع أوربا، وفى مقاله هذا، اعتبر رضا العرب "عز الإسلام وحماة بيضته ومنبع حكمته" مؤكداً أن في استيلاء أوربا على بلادهم موت الإسلام وذل المسلمين، واللافت، أن رضا أتهم السلاطين العثمانيين صراحة بالتقصير، لأنهم لم يعملوا على نشر اللغة العربية وجعلها اللغة الرسمية في الدولة ولم يعمموا التعليم في البلاد العربية، موضحاً أن الدولة أرادت من ذلك "بقاء العرب على جهالتهم وضعفهم لئلا يسترجعوا الخلافة منها"(١٦).

وفى مقال آخر، عرض رشيد رضا الخلافات المبكرة التي كانت قد بدأت تظهر بين العرب والترك في عهد عبد الحميد، ورغم أن الهدف المعلن للمقال كان حث الطرفين على حل خلافاتهما حفاظاً على وحدة الدولة العثمانية كإطار إسلامي جامع، إلا أن رضا انزلق فيه بوضوح إلى المفاضلة بين مدنية العرب ومدنية الترك، بشكل خلص منه إلى تفضيل المدنية العربية بشكل واضح، ولم يقف الرجل عند هذا الحد، بل اعتبر الترك مسؤولين عن تخلف العرب في العصر الحديث، بسبب ظلم الدولة العثمانية للعرب وتفضيلها الترك عليهم في التعليم والزراعة والصناعة وسائر تجليات الحضارة (١٧).

رغم ما يبدو هنا من حس عروبى واضح، إلا أن من الضروري الانتباه إلى مسألة مهمة، وهى أن تمييز المنار للعرب وإعلائها إياهم كأمة على حساب الترك، لم يكن يرتكز على أساس قومي مكتمل، بل على أساس نظرة تاريخية تؤكد على الدور المركزي للعرب في تاريخ الإسلام، وهى نظرة تنسجم في العمق مع جوهر فكر الإصلاح الإسلامي السلفي، الذي كانت العودة إلى الإسلام "الصحيح" لديه، تعنى في الواقع العودة إلى الإسلام "العربي" كما مثله النبي وصحابته، وهو الإسلام الذي مال إلى الانحطاط والتأخر حين انتقلت السيادة عليه إلى غير العرب(١٨).

وقد أكد رشيد رضا الامتزاج بين العروبة والإسلام لدى المنار، حين اعتبر أن "العمل لإحياء مجد العرب هو عين العمل للوحدة الإسلامية، التي ما وجدت في

القرون الأولى إلا بالعرب، ولن تعود في هذا القرن إلا بهم" مشدداً على أن من الخطأ تجاهل هذا الأمر، لأجل "المحافظة على لقب الخلافة في أسرة مخصوصة"(١٩).

ينقلنا هذا النص إلى مسألة مهمة، وهى موقف المنار من الدعوات التي شاعت في هذه الفترة لإقامة "خلافة عربية" بديلة للحكم العثماني.

منذ نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت بين القوميين العرب الأوائل - خاصة بين السوريين المقيمين بمصر - دعوات لإقامة " خلافة عربية "بديلة للخلافة العثمانية القائمة، يكون الحجاز مقرها الروحي، ويرعاها سياسياً العرش المصري(٢٠)، وهو ما استدعى من أصدقاء الدولة العثمانية في مصر الهجوم الشديد والنظر للسوريين فيها على أنهم "سماسرة سوء" يريدون هدم الخلافة وإقامة خلافة بديلة تكون تابعة لإنجلترا وخادمة لأهدافها(٢١).

وفى مواجهة هذا الهجوم العنيف، كان موقف المنار دائماً هو الإنكار، حيث نفت بقوة سعى العرب لنقض حكم الترك وإقامة خلافة بديلة، مؤكدة ولاءهم للدولة العثمانية، وسخرت في ذات الوقت من مروجي هذا الاتهام، معتبرة إياهم "مرجفين" يضللون البسطاء(٢٢).

وبمعنى أساسي، نميل إلى الاعتقاد بأن نفى المنار تهمة السعي لإقامة خلافة عربية عن السوريين في مصر، لم يكن صادقاً في واقع الأمر، فرشيد رضا نفسه أكد فيما بعد أن ثمة محاولات قامت بها شخصيات أوربية في هذه الفترة - في اشارة الى الإنجليزي "بلنت" صديق محمد عبده والمقرب جداً من أوساط الإصلاح الإسلامي - لإقامة خلافة عربية صديقة لإنجلترا(٢٣)، كما أن رضا أيضاً، قد نشر على صفحات المنار كتاب عبد الرحمن الكوكبي الشهير "أم القرى" الذي تضمن أبرز الدعوات لإقامة الخلافة العربية، ومن الملاحظ أنه لم يحذف عند النشر النصوص الخاصة بهذه الدعوة(٢٤)، رغم أنه كان قد أوضح لقرائه قبل النشر نيته حذفها(٢٥).

ومن أبرز ما يجب ملاحظته هنا، أن المنار حتى وهى تنفى عن العرب السعي لإقامة خلافة عربية وتؤكد ولاءهم للدولة العثمانية، لم تفعل ذلك بشكل دفاعي، بل شددت على أحقية العرب "دينياً" بالخلافة، وصرحت بأن تمسك الترك بلقب الخلافة كأساس للشرعية في العهد الحميدى لا يعدو كونه "تبجحا"، معتبرة أن بقاء العرب على ولائهم للدولة هو أمر "مشروط" بإقامتها "العدل" فيهم، ومساواتها إياهم بالترك(٢٦).

نخلص مما سبق، إلى أن المنار كانت مطلعة بالتأكيد على مساعي وتحركات السوريين في مصر لإقامة خلافة عربية في تلك الفترة، وإلى أنها على مستوى معين، لم تكن – من منظورها السلفي ـ تدين هذه المساعي فعلياً، رغم نفيها الظاهري المتكرر لها.

لكن على مستوى آخر ينبغي أن نوضح، أننا نعتقد أن المنار كانت متمايزة عن هذه المساعي، ولم تكن تريد بالضرورة "خلافة عربية سياسية"، بل كان ما يهمها ـ على الأقل في هذه المرحلة ـ هو أن يحتل العرب موقعاً "حضارياً" و"روحياً" متقدماً في إطار الجامعة الإسلامية، بشكل يمكنهم من التعاطي مع خلافة الترك كأمر واقع يمكن قبوله، ولعل مما يؤكد هذا الرأي، أنه رغم تعاظم انتقادات المنار لاستبدادية السلطة العثمانية وفسادها منذ عام ١٩٠٣ تقريباً - كما سنرى بعد قليل -ظلت الدولة وشخص السلطان أطراً مقبولة للولاء بعد ذلك(٢٧)، وحتى حين بدأ رشيد رضا مرحلة المعارضة الكاملة للعهد الحميدى وسيده منذ عام ١٩٠٥ تقريباً، فقد فعل ذلك في إطار دستوري هو "جمعية الشورى العثمانية" وليس في إطار قومي عروبى.

وعلى هذه الخلفية، يمكن لنا أن نفهم سبب حرص رشيد رضا - حتى في ذروة إبرازه تمايز العرب - على أن يوضح أن الحل لكل المشاكل هو إعطاء العرب حقوقهم في الدولة وتخلى الترك عن "عصبيتهم الجنسية"(٢٨)، ويمكن وضع اقتراح رضا باتخاذ العربية لغة رسمية للدولة في ذات الإطار، حيث يعكس هذا الاقتراح رغبة في توحيد العروبة والإسلام في مجال حضاري واحد، أكثر مما يعكس رغبة في تمييز العرب "سياسياً" على غيرهم من مسلمي الدولة العثمانية(٢٩).

* * *

منذ عام ١٩٠٣، بدأت المنار صراعاً مع العهد الحميدى في اتجاه آخر، هو نقد فساد واستبداد العهد وسيده بقدر كبير من الصراحة، وفى هذا السياق، نشرت في إبريل من ذلك العام مقالاً جريئاً لكاتب رمز لاسمه بالحرفين م . ق، تتبع فيه أسباب انهيار الوضع المالي للدولة العثمانية ونجاح الأوربيين في السيطرة على مالية الدولة، متهماً الحكومة العثمانية بالخداع والعجز وعدم القدرة علي حل الأزمة المالية، والملفت في هذا المقال هو أن الكاتب اتهم بعض رجال السلطان المقربين بالفساد المالي، ملمحاً بوضوح إلى ضلوع السلطان نفسه في هذا الفساد(٣٠).

ومع تعاظم ضغوط القوى الأوربية على الدولة العثمانية، لانتزاع إقليم "مقدونية" البلقاني منها لما لمينائه الشهير "سالونيك" من أهمية استراتيجية(٣١)، كتب رشيد

رضا في المنار مقالاً مفصلياً، أخذ فيه على السلطان صراحة ميله إلى "السلطة المطلقة" معتبراً أن هذا الميل هو السبب الرئيسي لضعف الدولة في مواجهة أعدائها، كما طالب رضا السلطان ببيع كنوز ونفائس السلاطين العثمانيين كسبيل وحيد للإنفاق على تقوية الجيش والأسطول العثماني في مواجهة القوى الأوربية المتربصة بالدولة، مؤكدا أنه إذا "أنف السلطان من بيع هذه القناطير المقنطرة من الذهب والفضة والجواهر وكان لا يجد المال الكافي لهذا الإصلاح إلا ببيعها، فإن دولته ستفقدها في يوم من الأيام، ويكون قد أبى بيعها بعز الدولة، ليبيعها بذلها وهوانها"(٣٢).

وفى ذات المقال، طالب رشيد رضا السلطان أيضاً باتباع سياسة عادلة في ولاياته الأوربية تقوم على المساواة واحترام حقوق السكان هناك، موضحاً أن عليه أن يتخلى عن "شهوة" الحكم المطلق لهذه الولايات ويمنحها استقلالا إدارياً أو حتى استقلالا كاملاً،علي أن ينقل عاصمته إلى دمشق "ويجتهد في استعراب الترك أجمعين"، في إطار صفقة مع روسيا تساعده بمقتضاها - في المقابل - على استعادة مصر والسودان من الإنجليز(٣٣).

* * *

مع انتصاف عام ١٩٠٥، وصلت العلاقة بين المنار وصاحبها وبين العهد الحميدى إلى ذروة العداء الكامل والمواجهة العنيفة، ففي هذه الفترة، اقتحمت قوة من الشرطة العثمانية دار عائلة رشيد رضا في "القلمون" ونهبت محتويات مكتبته هناك وقبضت على أحد أشقائه، وبعد ذلك بقليل توفى أستاذه محمد عبده، ثم تلاه والده الذي توفى في منزله بالقلمون بعد أن خضع لرقابة مشددة من السلطات العثمانية طوال السنوات الخمس الأخيرة من حياته، وبمعنى أساسي، فتحت وفاة أستاذ رضا ثم والده، الطريق أمامه للانخراط في العمل السياسي من باب إصلاح الدولة العثمانية ومحاربة الاستبداد الحميدى والدعوة إلى حكم الشورى والدستور، بعد أن كان خوفه على أهله والتزامه برأي عبده القاضي بضرورة البعد عن السياسة، مانعاً له من إقحام المنار في المجال السياسي المباشر(٣٤).

فى هذا السياق، هاجم رشيد رضا في مقال هام، استبداد السلطان عبد الحميد، وأرجع إليه كل أزمات الدولة العثمانية وهزائمها في مواجهة قوى أوربا المسيحية ـ بما فيها القوى البلقانية التي كانت حتى وقت قريب ولايات في الدولة العثمانية نفسها ـ معتبراً سكوت علماء المسلمين عن هذا الاستبداد وعدم تقديمهم النصيحة للسلطان

بالكف عنه نوعاً من "الكفر"، وضمن هذا الإطار، طالب رضا علماء مصر والهند خاصة، بالكتابة للسلطان ومطالبته بإصلاح الدولة "لأن الواجب على العلماء الأحرار أن يبينوا لملوك المسلمين وعامتهم الحق، وأن يطالبوا الملوك بالعدل والإصلاح في الأرض بحكم الشورى، فإن لم يستجيبوا لهم فليستعينوا عليهم بالعامة والجرائد، بعد أن يبينوا للعامة في الجرائد حكم الله في حكومة الإسلام"(٣٥).

وفى نص آخر من أهم نصوصه في نقد الاستبداد الحميدى، وصف رشيد رضا لقراء المنار جو التجسس والإرهاب الذي يسود جميع الولايات العثمانية، شارحاً أساليب حكومة الأستانة في مطاردة وقمع معارضيها، كما عقد الرجل مقارنة بين الدولة العثمانية وبين مصر، أوضح فيها أن الكتب التي تنبه أفكار الناس لكيفية ممارسة الحكم وطبيعة حقوقهم إزاء السلطة، والتي تعد في مصر "آية من آيات الارتقاء"، يعد اقتناؤها في الولايات العثمانية "أشد الجنايات وأعظم الجرائم، التي تضطرب لذكرها القلوب وترتعد الفرائص، ولا يقاس بها جرم من يسفك الدم في السوق في وقت الضحى"(٣٦).

ولم تكتف المنار بالدعوة النظرية ضد الاستبداد الحميدى فقط،بل تحولت إلى منبر للعمل السياسي المباشر ضده، حين أعلن رشيد رضا على صفحاتها اشتراكه في تأسيس "جمعية الشورى العثمانية" بهدف "توحيد الشعوب العثمانية على اختلاف أجناسها ومللها" في السعى لجعل الحكومة العثمانية "حكومة شورى وعدل" باعتبار أن ذلك هو"الطريقة المثلى لصيانة الدولة من التمزق بالاختلاف، الذي هو ظهير الاستبداد"(٣٧).

وفى مقاله الذي أعلن فيه تأسيس الجمعية، أكد رضا بوضوح أنها تشكل امتداداً لجمعية "تركيا الفتاة" التي كونها "أحرارالأتراك" لمقاومة الاستبداد الحميدى، لكنه شدد على تميز "جمعية الشورى العثمانية" بانتماء مؤسسيها إلى سائر أعراق الدولة لا إلى جنس واحد فيها(٣٨).

وثمة ملاحظة لافتة هنا، وهى أن تأكيد رشيد رضا على تمثيل كل أعراق و"ملل" الدولة في "جمعية الشورى العثمانية" كان يعنى في الواقع، أن الرجل قد غلب الاعتبار الدستوري على الاعتبار الديني بشكل حاسم في هذه المرحلة، وأنه قد فقد كل ولاء للرمزية الدينية التي يمثلها عبد الحميد كخليفه للمسلمين.

* * *

من كل ما سبق، يظهر لنا أن موقف المنار من العهد الحميدى قد مر بأكثر من مرحلة، ففي البداية كانت هناك مرحلة التأييد الكامل المصحوب - أحياناً - بحس نقدي يهدف إلى الإصلاح، ثم أتت مرحلة المعارضة من الداخل على أساس تمايز العرب وتميزهم ضمن إطار "الجامعة الإسلامية"، ثم مرحلة نقد الاستبداد والفساد مع الاحتفاظ بالولاء للسلطان كرمز في الفترة ١٩٠٣- ١٩٠٤ ، ثم مرحلة العداء الكامل والمواجهة منذ عام ١٩٠٥ وحتى نهاية العهد الحميدى.

وبناء على ذلك، فإننا نرفض رؤية بعض الباحثين بخصوص موقف المنار من العهد الحميدى، التي كان مفادها أن المنار أيدت السلطان عبد الحميد منذ بداية صدورها حتى "آخر يوم من حكمه" تأييداً كاملاً، وأن ما أظهرته بعد سقوطه من رفض لشخصه وسخط على عهده كان "انقلاباً كاملاً" في موقفها منه(٣٩)، ونرى أن الأقرب إلى الدقة في توصيف علاقة المنار بالعهد الحميدى ، هو أن المنار بدأت "عثمانية" ثم صارت راغبة في الإصلاح، ثم نقدت الحكومة، ثم طعنت فيها(٤٠).

* * *

المنار وعهد جمعية الاتحاد والترقى :-

في يوليو ١٩٠٨، قامت جماعة تركية ثورية هي "جمعية الاتحاد والترقي" بانقلاب عسكري تمكنت بمقتضاه من تحجيم سلطة عبد الحميد الثاني وإعادة العمل بدستور مدحت باشا الذي كان السلطان قد عطله في بداية عهده. وبمعنى أساسي، كان هذا الانقلاب تتويجاً لنضال طويل ضد الاستبداد الحميدى، اضطلع بالعبء الأساسي فيه مجموعة من الضباط الأتراك المزودين بمثل قومية ودستورية معينة، بالتحالف مع المثقفين الشبان المتعلمين في أوربا من أبناء الطبقة الوسطى التركية الجديدة التي أنتجتها "حقبة التنظيمات"(٤١)، وفى هذه الجزئية، سندرس تطور رؤية المنار لعهد هذه الجمعية ١٩٠٨- ١٩١٨ ، في ضوء تطور علاقة العرب عامة بهذا العهد.

كانت اللحظة الأولى بعد الانقلاب عامرة بالتفاؤل، فإعادة العمل بالدستور وما رافقها من إجراءات "تحررية" كإطلاق سراح المعتقلين السياسيين ورفع القيود على عودة المنفيين، قد خلقت حالة من الحماس العارم في كافة أنحاء الدولة العثمانية (٤٢)، وبمعنى ما، كانت هذه الحالة أوضح ما تكون بين العرب خاصة، الذين اعتقدوا أن بإمكانهم الاندماج في بنية الدولة من جديد على أساس "مساواة" يضمنها ويكرسها "الدستور"(٤٣).

وفى تناولها لهذه الأحداث، جسدت المنار بوضوح هذه اللحظة المتفائلة، بشكل جعلها طوال العام الأول للانقلاب منبراً متحمساً لتأييد الاتحاديين، وقد ظهر هذا التأييد منذ البداية، فمع إعادة الاتحاديين العمل بالدستور، كتب رشيد رضا معتبراً ذلك اليوم "عيداً للأمة العثمانية" تم الوصول إليه "بسعي الأحرار وتعزيز الجيش الجرار"، كما تحدث بأمل كبير عن إمكانات التعاون والوحدة بين كافة عناصر الدولة وأجناسها، معتبرا الدستور الضمانة الحقيقية لهذه الوحدة "العثمانية" الشاملة، وفى سياق من الثناء والمديح للاتحاديين، انتقد رضا بمرارة العهد الحميدى السابق وما ساده من استبداد وتجسس وخوف، مطالباً الحكام الجدد بتطهير دوائر الدولة من أعوان عبد الحميد ورجاله، وتشكيل "وزارة حرة" تحافظ على استقلال القضاء وتجرى انتخابات برلمانية نزيهة وتقوى "استعداد الأمة للحكم الدستوري"(٤٤) *.

وقد مكن إقرار الاتحاديين للدستور رشيد رضا من زيارة وطنه "سورية" الذي كان ممنوعاً من زيارته في العهد الحميدى، فذهب إلى هناك في أواخر عام ١٩٠٨، وفى ظل الأجواء العاطفية التي سادت هذه الزيارة، كان تعاطف الرجل مع الاتحاديين واضحاً، فكان مما دعا إليه في خطبه التي ألقاها هناك "الحث على شكر نعمة الدستور بمساعدة جمعية الاتحاد والترقي على إتمام عملها العظيم ... وبث الأفكار والآراء التي تنفخ روح محبة الدستور والمحافظة عليه في قلوب طبقات الأمة العثمانية ... وتنبيه الأمة إلى ما يجب عليها من محبة الدولة العلية وبذل المستطاع في تأييدها وتعزيز جانبها وموالاة الدول التي تواليها"(٤٥).

وفى ذات سياق تأييده القوى للاتحاديين، أبدى رشيد رضا في هذه المرحلة حذراً وتشككاً بالغين تجاه أية حركة عربية ذات طابع "قومي" تميز العرب عن الترك ولو بالاسم، ومن ذلك أنه اتخذ موقفاً عدائياً للغاية تجاه "جمعية الإخاء العربي العثماني" التي تأسست في الأستانة بعد نجاح الانقلاب مباشرة، حيث كان يخشى أن تكون هذه الجمعية - لاقتصار عضويتها على العرب وإبرازها إياهم كشخصية قومية - موجهة "ضد الترك" فوصف مؤسسيها بأنهم من "المفسدين" مؤكداً رفضه التام لأي عمل "يوقظ العصبية الجنسية العربية وينفر- حسب رأيه ـ من جمعية الاتحاد والترقى"(٤٦).

وقد تجلى تأييد المنار للاتحاديين كأوضح ما يكون، بعد فشل المحاولة الانقلابية التي دبرها أنصار السلطان عبد الحميد لاسترداد سلطاته في إبريل ١٩٠٩، وانتهائها

بعزل السلطان من منصبه نهائياً وتنصيب شقيقه "محمد رشاد" خلفاً له(٤٧)، حيث كتب رشيد رضا مقالاً طويلاً يصف فيه وقائع هذه المحاولة، عبر فيه بلهجة حماسية قوية عن كراهيته لعبد الحميد ودعمه للاتحاديين باعتبارهم "حماة الإسلام" و "حماة الدستور"، وقد ظهر في المقال تأييد خاص للقائد الذي قام بالدور الأساسي في الإطاحة بعبد الحميد وهو محمود شوكت باشا(٤٨).

وفي الإطار نفسه، استنكرت المنار بشدة حالة الحزن القوية التي ظهرت في بعض بلاد العالم الإسلامي تعاطفاً مع السلطان المخلوع بعد عزله(٤٩)، فكتب رشيد رضا مقالاً طويلاً على صفحاتها، يلوم فيه مسلمي الهند ومصر خاصة على تعلقهم بعبد الحميد وكراهيتهم للاتحاديين، مؤكداً أن جمعية الاتحاد والترقي هي "تلخيص للأمة العثمانية الناهضة بالإصلاح والقائمة بأمر حكم الشورى"(٥٠).

وفي مواجهة هجوم بعض الصحف المصرية - وخاصة المؤيد - على الاتحاديين، واتهامها لهم بالاستهتار بالممارسة الدينية(٥١)، دافعت المنار بحماس عن إيمان الاتحاديين الديني وأكدت احترامهم للأساس الديني للحكم في الدولة، معتبرة رفض بعض المسلمين لحكمهم نوعاً من "الجهل بالحقائق"(٥٢)، ولم تقف المنار عند هذا الحد، بل قامت بهجوم معاكس على جريدة المؤيد بشكل خاص، مؤكدة أن صاحبها الشيخ علي يوسف كان يدافع عن الدولة في عهد عبد الحميد "بالحق وبالباطل" فيخفي عيوبها "ويجعل سيئاتها حسنات"، ومتهمة إياه بأنه بهجومه على "الحكومة الدستورية الجديدة" إنما يضلل الأمة ويوقع بالدولة - وليس بجمعية الاتحاد والترقي وحدها -ضرراً بالغاً (٥٣).

وعلى مستوى آخر، ونتيجة لإدراك المنار أن كثيرين من العلماء المسلمين على امتداد العالم الإسلامي كانوا يرفضون "الدستور" الجديد ولا يرون فيه سوى محاولة غريبة عن روح الإسلام لمحاكاة التقاليد السياسية الغربية(٥٤)، فقد عادت من جديد لمناقشة موضوع الدستور، مؤكدة لقرائها عدم منافاته للدين الإسلامي(٥٥).

ولم يقتصر تأييد المنار للاتحاديين في هذه المرحلة على قلم صاحبها رشيد رضا وحده، بل نشرت أحياناً مقالات لآخرين في ذات الاتجاه، ومن ذلك، مقال لرفيق العظم، أبدى فيه حماساً للاتحاديين، وأنتقد استبداد عبد الحميد وميله للحكم المطلق واضطهاده لمعارضيه، متهماً إياه بالإسراف والتسبب في إفلاس الدولة(٥٦).

* * *

رغم تأييد المنار القوى للاتحاديين في العام الأول من حكمهم، إلا أن قلقاً ملحوظاً سرعان ما تسرب إلى خطابها حتى في هذه الفترة، كان الباعث الأساسي عليه هو تعاظم إحساس العرب من رعايا الدولة العثمانية مع الوقت - من خلال مجموعة من الممارسات الصغيرة - أن ثمة ميلاً لدى الحكام الجدد لفرض الصبغة التركية على الأجناس غير التركية في الدولة(٥٧)، ويمكن القول بمعنى معين، أن قلق المنار تجاه هذا الأمر بالذات، هو ما خلق منذ أواخر ١٩٠٩ نوعاً من التمايز بينها وبين الاتحاديين، وغير طبيعة خطابها إزائهم من "التأييد الكامل" إلى ما يمكن تسميته "التأييد النقدي".

ومما يوضح لنا اتجاهات هذا التغير في بدايته، أن رشيد رضا الذي كان في بداية عام ١٩٠٩ يدين أي مظهر قومي يميز العرب عن الترك ولو على قاعدة الصداقة والإخاء معهم، قد غير موقفه قليلاً من هذه المسألة في نهاية نفس العام، فرغم استمرار تأييده للاتحاديين، إلا أن انتقاداته لمن يجاهرون بالتمايز القومي للعرب إزاء الترك قد أصبحت أقل حدة وعنفاً بكثير مما سبق(٥٨)، ومن اللافت هنا أيضاً أن رضا قد طرح في هذه الفترة، اقتراحا كانت تتداوله بعض أوساط القوميين العرب آنذاك، يقضى بتحويل الدولة العثمانية إلى نظام "فيدرالي" بين الترك والعرب خاصة، يشبه النظام القائم في "إمبراطورية النمسا والمجر"(٥٩)، ورغم أن الرجل لم يتبنى هذا الاقتراح صراحة، إلا أن مجرد طرح الفكرة دون تعليق، يعنى أن هذا الاقتراح لم يكن مرفوضاً لديه على الأقل.

ومع اعتماد الاتحاديين نهائيا"التتريك" كتوجه سياسي(٦٠)، ازداد تبلور الطابع النقدي لموقف المنار منهم رغم أنها ظلت تعلن الولاء لهم حتى أواخر ١٩١٠، ويمكن أن نضع في هذا السياق محاولات رشيد رضا - أثناء زيارته الطويلة للأستانة بين أواخر١٩٠٩وأواخر١٩١٠- للتوفيق بين الترك والعرب وحل المشاكل التي ظهرت بينهم، حيث جرت هذه المحاولات أساساً - كما سنرى - علي قاعدة انتقاد الترك والمطالبة بإصلاحات لصالح العرب.

في هذه الزيارة للأستانة - التي كانت تهدف إلى إقناع قادة الاتحاديين بتنفيذ مشروع مدرسة "دار الدعوة والإرشاد"* هناك - لاحظ رضا من خلال احتكاكه بالأوساط الثقافية والسياسية اتساع الهوة بين العرب والترك، فكتب سلسلة من المقالات بغرض جسر هذه الهوة، والملاحظ في هذه المقالات، أنه رغم محاولة رضا

في بدايتها طمأنة الترك من ناحية العرب ونفى ما يقال عن سعيهم لإقامة "خلافة عربية" بديلة عن خلافة العثمانيين، فقد أوضح بشكل جلى أن "مجموع الأمة العربية ... ينكرون على الترك بعض الأخلاق والأعمال" وإن شدد باستمرار على أن الخلاف بين الطرفين بسيط، وينبغي حله على قاعدة الولاء الكامل للدولة(٦١).

وفى شرحه لما "ينكره" العرب على الترك، كان حس رشيد رضا النقدي تجاه الأتراك بالغ الوضوح، فأكد ابتداءاً أن المشكلة الأساسية هي تبني قطاع كبير من الرأي العام التركي "العصبية الجنسية التركية" - خاصة بين خريجي المدارس الحديثة - وهو ما جعل العرب يشعرون بأن رجال الإدارة الأتراك في البلاد العربية يبغضونهم ويتكبرون عليهم(٦٢)، ومن اللافت، أن رضا قد تبنى هنا أفكار ومطالب القوميين العرب في هذه المرحلة، حين أعاد جذور الخلاف إلى محاولات الاتحاديين تتريك التعليم بتسويد اللغة التركية في مدارس الولايات العربية محل اللغة العربية، ومحاولاتهم إضعاف وجود العرب في وظائف الدولة الكبرى والوسطى كوظائف الولاة والمتصرفين والنواب وكذلك في الجيش(٦٣).

وبعد ذلك، طرح رشيد رضا - من وجهة نظره - أهم الوسائل اللازم اتباعها لإزالة التوترات وإعادة التآلف والود لعلاقة العرب بالترك، وهنا أيضاً كان واضحاً تبنى الرجل مطالب العرب "القومية" على حساب طموحات الترك في السيادة، حيث طالب بمساواة العرب بالترك في وظائف الحكومة وفتح باب الترقي أمامهم إلى المناصب الكبيرة، وزيادة عدد النواب العرب في مجلس الأعيان ، بالإضافة إلى ضرورة العناية بتعليم اللغة العربية في مدارس الحكومة في الولايات العربية، "فإن لم تفعل الحكومة هذا فإنها تهيج عصبية جميع العناصر عليها، حتى العرب الذين هم اشد ارتباطا بالترك وإخلاصاً لهم ممن سواهم"(٦٤).

وفى لهجة إنذاريه واضحة، حذر رشيد رضا الحكومة من مغبة الاستمرار في "تتريك العرب" لأن "من المحال في هذا العصر تحويل عنصر إلى عنصر آخر ... والطامع من الترك في تحويل أضعف عنصر من العثمانيين إلى العنصر التركي وإدغامه فيه إنما هو طامع في المحال ... وسوف يعلم المجربون لذلك أنهم هم الخاسرون"(٦٥).

ومما أكد التمايز بين المنار وبين الاتحاديين أنذاك، اطلاع رشيد رضا أثناء وجوده في الأستانة على بعض كتابات في الصحف التركية تنتصر للجنس التركي وتؤكد سيادته على كافة العناصر الأخرى في الدولة العثمانية(٦٦)، وفى أحد ردوده على هذه

الكتابات، أشار رضا بوضوح إلى أن السلطات العثمانية تتجاهل معاقبة أصحاب هذه الصحف، ملمحاً إلى أن هذا يؤكد وجود نوع من التمييز بين العرب والترك في نظر السلطات، كما اعتبر الرجل أصحاب الصحف التركية الذين ينشرون مثل هذه الأفكار "متفرنجين" و "فاسقين" (٦٧).

هنا، ينبغي التأكيد من جديد على أمر هام، هو أن ذلك التمايز في هذه المرحلة لم يصل لدى المنار إلى حدوده القصوى، حيث ظل محكوماً بالولاء للدولة وبدرجة ما من القبول بالاتحاديين كحكام لها، ومن هنا وجدنا رشيد رضا يعود في مقال له إلى إبداء التعاطف مع الاتحاديين، حيث أكد أن أخطاءهم في ممارسة السلطة ربما تكون نابعة من كونهم لا يزالون في "طور التجربة"، وهو ما يجعل من غير المطلوب أن يتمادى العرب "في سوء الظن بهم"، معتبراً أن الخلافات بين العرب والترك ناتجة عن تحريض ومؤامرات دول أوربا "حتى ترث الدولة بمن فيها"، لكن رضا- على مستوى آخر - شدد على أنه يجب على الترك أن يثقوا في إخلاص العرب للدولة ولا يعيدوهم إلى "النعرة الجنسية" التي أبعدهم عنها الإسلام، مؤكداً – من موقع الصديق ـ أن "سيرة ساسة الترك وكتاب أشهر جرائدهم، هي سيرة من يريد تحريك الجنسية العربية"(٦٨).

هذا التأرجح النسبي في موقف المنار وصاحبها من الأتراك، قاد البعض لإصدار حكم سلبي للغاية على وعى رشيد رضا العروبى في هذه الفترة، كان مفاده أن اتجاه الرجل لترميم "الوحدة العثمانية" ذات الأساس الإسلامي عبر محاولة التوفيق بين العرب والترك قد حجب عنه حقائق الصراع القومي بين الطرفين في هذه المرحلة، وللتأكيد على أن فكر رضا في هذه المرحلة قد ساهم في بلورة "تيارات معاكسة للقومية العربية"، على اعتبار أن ما يحركه كان بالأساس "انزعاجه من المد القومي" وبذله الجهد "لإزالته"(٦٩).

فيما نرى، ينطوي هذا الرأي على بعض الظلم لرشيد رضا ومجلته، فرغم أن الاتجاه السلفي لرضا قد جعل الاعتراف بمشروعية قومية للصراع بين العرب والترك أمراً صعباً عليه، إلا أننا نعتقد أنه حتى وهو يحاول التوفيق بين العرب والترك لم يكن ينطلق من "انزعاج من المد القومي العربي" بل من إحساسه المتصاعد بخطر القومية التركية وظلم الترك للعرب، وبهذا المعنى يتضح خطأ توصيف فكره كفكر "معاكس للقومية العربية" ويصبح الأقرب إلى الصواب أنه كان فكراً يتطور - وإن ببطء بالغ يشوبه الكثير

من الالتباس- من الإيمان بإطار سياسي إسلامي خالص إلى الإيمان بمركزية "عربية" معينة يشكل الإسلام فضاءاً حضارياً "حتمياً" لها.

* * *

في أواخر ١٩١٠، عاد رشيد رضا من الأستانة خاوي الوفاض، بعد أن أخفق في ترميم العلاقة بين الترك والعرب وأدرك عزم الاتحاديين على المضي في سياسة التتريك، وبعد أن فشل - من ناحية أخرى - في تحقيق الهدف الأساسي لزيارته الأستانة وهو نيل دعم الاتحاديين لتأسيس "دار الدعوة والإرشاد" هناك(٧٠)، وقد أدت هذه التطورات إلى تغير أساسي، فمنذ ذلك الحين جاهرت المنار بالعداء للاتحاديين كسلطة حاكمة في الدولة العثمانية، مع استمرارها في إعلان الولاء للدولة نفسها.

وفي سياق هذا العداء الصريح للاتحاديين، اعتبرت المنار بمرارة أن رفضهم مشروع "مدرسة دار الدعوة والإرشاد" هو أمر يبعث على الشك في عقيدتهم الدينية وفى احترامهم للأساس الديني للحكم في الدولة(٧١)، كما هاجمت بعنف - للمرة الأولى - الميول الماسونية لبعض أبرز قادتهم، وخاصة "طلعت بك ناظر الداخلية" مؤكدة أن هذه الميول "ربما تجنى على الملة والدولة"(٧٢).

ويعكس هذا الموقف الحاد من المنار ضد الاتحاديين بعد عودة رضا من الأستانة، مسألة على قدر من الأهمية، حيث لم يكن رضا - على ما يبدو -.مدركاً أبعاد مشروع الاتحاديين العلماني في الدولة حتى هذه الزيارة، ومن هنا ربما يكون ادراكه لهذا الأمر أثناء وجوده هناك قد سبب لديه صدمة، زاد من قسوتها ارتباطها برفض الاتحاديين لمشروعه الخاص.

فى الإطار نفسه، أبدت المنار في هذه المرحلة قلقاً عميقاً تجاه الوجود اليهودي الكثيف في صفوف جمعية الاتحاد والترقى، مؤكدة أنه "كانت لليهود يد في الانقلاب العثماني الأخير" ورابطة هذا الأمر بمساعي الحركة الصهيونية لاستعمار فلسطين(٧٣).

وعلي صعيد آخر، انتقدت المنار بقوة في هذه الفترة، تعاظم نفوذ الضباط في العهد الاتحادي وتولى كثيرين منهم وظائف سياسية وإدارية هامة في جهاز الدولة، وهو ما أكسب الدولة بعد فترة وجيزة من حكم الاتحاديين طابعاً عسكرياً، وقد اعتبرت المنار أن قادة الاتحاديين يستقوون بالضباط لدعم مراكزهم في السلطة، مؤكدة أن "اشتغال الضباط بالسياسة من أعظم الأخطار التي تهدد الدولة"(٧٤)، ويندرج هذا

الموقف ضمن حالة القلق المتصاعد في أوساط عثمانية عديدة آنذاك، مما يمكن أن يؤدى إليه استقرار نفوذ الضباط من تكريس دكتاتورية عسكرية في حكم الدولة(٧٥).

* * *

في الفترة من أواخر ١٩١١ حتى أواخر ١٩١٢، كانت الساحة العثمانية مسرحاً لأحداث هامة، أدت إلى تطور أساسي في موقف المنار من الاتحاديين ومن الدولة العثمانية نفسها، وهو المطالبة، ضمن سياق عربي عام، بتحويل أسلوب الحكم فيها إلى النظام "اللامركزي" الذي تتمتع فيه الولايات بقدرة أكبر على حكم نفسها، ورغم أن المنار كانت قد طرحت مبكراً "اللامركزية" كإمكانية نظرية لحكم الدولة على المدى البعيد (٧٦)، إلا أن هذه الإمكانية لم تتحول إلى مطلب حقيقي وعاجل، سوى تحت ضغطالأحداث المتشابكة لهذه الفترة.

وقد كان أول هذه الأحداث، هو تسليم العثمانيين المهين طرابلس الغرب إلى إيطاليا في أواخر عام ١٩١١، وعجزهم عن مقاومة رغباتها التوسعية هناك(٧٧)، حيث اعتبر العرب هذا الحدث، خيانة من الدولة لهم وعجزاً عن حماية بلادهم، وزاد من وطأة هذا الإحساس، أن الحكومة العثمانية كانت قد سحبت القسم الأكبر من قواتها في طرابلس الغرب قبيل التدخل الإيطالي هناك، لتحارب به انتفاضة أهل اليمن ضدها آنذاك(٧٨).

وبمعنى أساسي، كانت المنار تعكس هذا الاستياء من قبل العرب تجاه الدولة، حين هاجم رشيد رضا في مقال له الصدر الأعظم العثماني حقي باشا، متهماً حكومته بالضعف والجهل وسوء التصرف، ومطالباً بمحاكمته لسياسته المهادنة للإيطاليين في طرابلس الغرب(٧٩)، واللافت، أن رضا قد بدأ هنا مطالبة ضمنية باللامركزية، حين أكد أن "البلاد العربية لا يمكن حفظها من اعتداء الأجانب عليها إلا بقوتها الذاتية وتعميم السلاح والتعليم العسكري فيها" على أساس أن طرابلس الغرب "كانت في يد الدولة منذ عهد بعيد ولم تستطع الاستفادة منها ولا مساعدتها على الترقي والعمران، لأن فاقد الشيء لا يعطيه"(٨٠).

وعلى هذه الخلفية، يبدو لنا منطقياً تأييد المنار للانقلاب العسكري الذي قام به الضباط المتحالفون مع "حزب الحرية والائتلاف" - وهو حزب لبرالي مؤمن باللامركزية - ضد حكم الاتحاديين في يوليو ١٩١٢، ودعمها للوزارة التي شكلها هذا الحزب بعد نجاح الانقلاب برياسة أحمد مختار إلغازي باشا (٨١)، خاصة وأن هذا

الحزب كان قد أجرى اتصالات عديدة بالنواب العرب في "مجلس المبعوثان" واستقطب كثيرين منهم إلى صفوفه على أساس تطبيق اللامركزية(٨٢).

ومن الملاحظ - في سياق تأييد المنار لحزب الحرية والائتلاف في عهده القصير - أنه مع نشوب الحرب العثمانية البلقانية في أكتوبر ١٩١٢ وبداية هزائم العثمانيين فيها(٨٣)، لم تلق المنار باللائمة في هذه الهزائم على الحكومة الجديدة، بل أرجعتها إلى الاتحاديين، لأنهم - حسب رأيها - أفسدوا الجيش العثماني بإدخال السياسة فيه وإخراج كثيرين من ضباطه الأكفاء منه لمخالفتهم سياستهم، ولأنهم انشغلوا بالتنازع مع العرب وفرض سياسة التتريك عليهم، ولم يحصنوا الدولة بما يكفى في مواجهة المطامع الأوربية فيها (٨٤).

لكن على مستوى آخر، كانت هذه الهزائم العثمانية الأولى في الحرب البلقانية، هي العامل الأساسي الذي جعل المنار - استغلالاً لمناخ الانفتاح الذي وفره وجود حزب الحرية والائتلاف في السلطة - تجهر صراحة بالدعوة الى تطبيق "اللامركزية" في حكم الدولة، معتبرة أن من المستحيل استمرار سيطرة الدولة المركزية على ولاياتها،ومؤكدة أن اللامركزية هي الصيغة الوحيدة التي يمكن للدولة في ظلها أن تبقى قائمة(٨٥).

وتأسيساً على هذه التطورات، كان طبيعياً أن يصبح رشيد رضا أحد المؤسسين الرئيسيين لحزب "اللامركزية الإدارية العثماني" الذي شكله بعض السوريين المقيمين في مصر في أواخر عام ١٩١٢ للمطالبة بتطبيق فوري للامركزية في حكم الدولة العثمانية (٨٦)، وقد ذكر الرجل بوضوح تام فيما بعد، أن تأسيس هذا الحزب كان استجابة عربية لهزائم العثمانيين الأولى في حرب البلقان بشكل خاص(٨٧).

ونظراً للدور القيادي لرضا داخل هذا الحزب، فقد سخر الرجل مجلة المنار للدفاع عنه وبيان أهدافه، ومن هنا نشرت في مجلدها السادس عشر البيان التأسيسي للحزب، الذي انتقد بقوة سوءات الحكم المركزي مبينا في المقابل مميزات نظام اللامركزية "خصوصاً في الممالك التي تتعدد فيها المذاهب واللغات وتختلف العوائد والتقاليد والأخلاق" كالدولة العثمانية(٨٨)، كما نشرت أيضاً برنامج الحزب، الذي أكد ضرورة إقامة الحكم في الدولة على أساس اللامركزية وتوسيع سلطات مجالس الولايات، وتعميم التعليم في كل ولاية بلغتها، واتخاذ اللغات المحلية كلغات رسمية داخل

الولايات إلى جانب التركية، وكذلك ضرورة أداء أهل كل ولاية الخدمة العسكرية في زمن السلم داخل ولاياتهم [٨٩].

* * *

في ديسمبر ١٩١٢، أنعقد في لندن مؤتمر دولي للنظر في تطورات الحرب العثمانية البلقانية، وفى الشهر التالي انتهى هذا المؤتمر إلى قرارات تفرض الصلح مقابل تنازل العثمانيين لبلغاريا عن إقليم "أدرنه"، وهو ما قبلته حكومة حزب الحرية والائتلاف في الأستانة برياسة كامل باشا، وقد أثار قبول حكومة كامل باشا هذه القرارات ثائرة الاتحاديين، فقاموا في أواخر يناير ١٩١٣ بانقلاب اسقطوا فيه حكومة كامل باشا وعادوا إلى السلطة، معلنين منذ الأيام الأولى لعودتهم نيتهم استئناف الحرب [٩٠].

ويمكن القول، أن عودة الاتحاديين إلى السلطة في الدولة العثمانية وإزاحتهم حزب الحرية والائتلاف المتعاطف مع العرب ومطالبهم اللامركزية، كانت بالنسبة للمنار حدثاً فارقاً، حيث ظهر لديها منذ ذلك الحين مستويان متوازيان من الخطاب تجاه الدولة وحكامها، أكد أولهما إمكانية بقاء العرب ضمن الدولة في حال تطبيقها "اللامركزية" في الحكم، بينما طرح ثانيهما احتمال انفصال العرب عن الدولة، إذا استمر إصرارها على الحكم المركزي المباشر لولاياتها.

ضمن هذا الإطار، وجدنا المنار في هذه الفترة تطرح اللامركزية في سياق قومي، فمع تأكيدها على كونها ضرورة حيوية لمستقبل الصيغة العثمانية، فقد أوضحت بما لا يقبل مجالاً للشك أن دافعها الأساسي للمطالبة بها هو خشية العرب على مستقبلهم في الدولة في ضوء طبيعة الاتحاديين الاستبدادية وعدائهم للعرب [٩١]، أما في حال عدم تطبيق اللامركزية، فقد كان الحل لدى المنار ـ للمرة الأولى ـ هو إعلان العرب "استقلالهم" عن الدولة وعدم اعترافهم بأية قرارات صادرة عن مركزها، وبمعنى ما، كان طرح المنار هنا إمكانية استقلال العرب، مرتبطاً بانعدام ثقتها بالاتحاديين-الذين أجهزوا فعلياً على فكرة اللامركزية بانقلابهم العنيف على حزب الحرية والائتلاف – خاصة مع احتمال استئنافهم الحرب، التي بدا انتصارهم فيها أمراً مشكوكاً به للغاية [٩٢].

ومع استئناف الحرب بالفعل وانتهائها بهزيمة مروعة للاتحاديين [٩٣]، بدأت المنار تتحسب لما هو أسوأ، فكتب رشيد رضا مقالاً متشائماً هاجم فيه الاتحاديين بضراوة، متهماً إياهم بتوريط الدولة في حرب طاحنة لم تكن مستعدة لها، مما أدى إلى هزيمتها

واضطرارها إلى قبول صلح مذل "وهو ما يخشى معه سرعة زوال الدولة إذا ظل أمرها في يد جمعية الاتحاد والترقى"(٩٤)، كما عاد الرجل من جديد للتشديد على ضرورة تطبيق اللامركزية كحل وحيد لتعقيدات العلاقة بين الترك والعرب، وكضامن وحيد لبقاء الدولة على قيد الحياة (٩٥).

هنا، ينبغي أن نوضح مسألة مهمة، وهى أن مطالبة المنار المتكررة في هذه الفترة باللامركزية، لم تكن تعكس - فيما نعتقد - أي توقع من جانبها برد إيجابي من قبل الاتحاديين على هذا المطلب، وبمعنى معين، ربما تعكس هذه المطالبة في الواقع، رغبة في "تمييز" العرب وتأكيد هويتهم الخاصة بشكل ما إزاء سفينة الدولة العثمانية، التي بدا غرقها النهائي مسألة وقت فحسب(٩٦)، وربما يفسر هذا تحول مطلب اللامركزية إلى أداة وعنوان للتصعيد القومي بالنسبة للعرب لفترة تالية امتدت حتى بداية الحرب العالمية الأولى على الأقل، كما يفسر أيضاً تجاور هذا المطلب مع طرح استقلال العرب على صفحات المنار آنذاك.

وقد وفرت التطورات التالية، سياقاً مناسباً للتصعيد وتحقيق التمايز القومي بالنسبة للعرب، وفى هذا الإطار، كان منح الحكومة العثمانية لشركة "الينش" الإنجليزية امتياز الملاحة النهرية في دجلة والفرات وشط العرب ـ رغم اعتراض النواب العرب في مجلس المبعوثان على الاتفاق لما يؤدى إليه من زيادة نفوذ الإنجليز في العراق والخليج العربي عامة - حدثاً مهماً ودالاً(٩٧)، حيث وفر من جديد بيئة مناسبة لإظهار الاستياء، فهاجمت المنار بشدة الحكومة العثمانية لعقدها الاتفاق، مؤكدة أن ذلك يعطى القوى الأوربية فرصة جديدة لاقتسام منافع الدولة كغنيمة باردة ، ومن اللافت هنا، أن المنار اتهمت الاتحاديين صراحة بأنهم "باعوا" أهم المواقع الاستراتيجية في البلاد العربية للأوربيين، مقابل ضمان بقاء "الأناضول" في حوزتهم(٩٨).

وفى هذه الأجواء، انعقد في باريس في يونيو ١٩١٣ "المؤتمر العربي الأول"، ولما كان حزب اللامركزية الإدارية العثماني أحد منظميه الرئيسيين، فقد جاءت مطالب المؤتمر متماهية مع برنامج هذا الحزب، وقد نوهت المنار على صفحاتها بانعقاد هذا المؤتمر ونشرت أهم مطالبه وقراراته، التي كانت كلها تصب في خانة تطبيق اللامركزية في الولايات العربية الخاضعة للدولة العثمانية (٩٩).

ورغم أن الحكومة العثمانية قد حاولت الضغط لمنع انعقاد هذا المؤتمر بأكثر من

وسيلة، إلا أن مساعيها في هذا الاتجاه قد فشلت، ومن هنا اضطر الاتحاديون إلى التفاوض مع بعض قادة مؤتمر باريس حول مطالب العرب في الدولة العثمانية، وقد كانت نتيجة هذه المفاوضات مرضية للعرب إلى حد كبير، حيث تم على إثرها التوصل إلى اتفاق بين الطرفين قبل فيه الاتحاديون بكثير من مطالب العرب، خاصة فيما يتعلق بالخدمة العسكرية ولغة التعليم في الولايات العربية وتعيين العرب في مناصب الدولة الكبرى بنسبة عادلة وتوسيع سلطة مجالس الولايات(١٠٠)، إلا أنه سرعان ما تكشف للعرب عدم جدية الاتحاديين في تنفيذ الاتفاق، حيث اتبع هؤلاء الأخيرون بعد التوصل إليه وسائل عديدة للتسويف والمماطلة في تنفيذه والتحايل على نصوصه(١٠١).

وقد أثار تسويف الاتحاديين في تنفيذ بنود الاتفاق غضب العرب بشكل عنيف، فنشرت المنار في أكتوبر ١٩١٣ بياناً أصدره حزب اللامركزية الإدارية العثماني حول الموضوع، وفى هذا البيان أكد الحزب أن صبر الشعوب العربية قد قارب على النفاد، ملمحاً بوضوح إلى إمكانية تخلص العرب من الرابطة العثمانية التي "دخلها الوهن"(١٠٢)، وفى تعليقه على هذا البيان، وصل رشيد رضا بالصراع إلى مستوى خطير، حين تحدث صراحة وبلهجة إنذاريه تقارب التهديد عن إمكانية دخول الأجانب طرفاً فيه "إذا أصرت- الحكومة - على المطل والتسويف، يخشى أن تنتقل المسألة العربية إلى طور آخر يضطر الحكومة إلى الإصلاح اضطراراً، أو يلجئ الأجانب إلى التوسط بينها وبين العرب"(١٠٣).

وفى ظل هذا المناخ المحتقن، وردت في المنار في هذه الفترة إشارات متعددة وصريحة تطرح من جديد إمكانية انفصال العرب بشكل نهائي عن الدولة العثمانية في حال إصرار قادتها على عدم تطبيق "اللامركزية"، وقد ارتكزت هذه الإشارات أحياناً على أساس أيديولوجي إسلامي يعتبر العرب "وحدهم" الجوهر الحقيقي للإسلام سياسياً على الأقل، بينما ارتكزت أحياناً أخرى على أساس قومي سافر كان محوره عنصر اللغة(١٠٤).

ومع حلول عام ١٩١٤وتواتر نذر الصراع بين القوى الكبرى، بدا وكأن الأمر قد حسم بالنسبة للمنار، فرشيد رضا الذي طالب مراراً "باللامركزية" كأداة تمكن العرب من الاعتماد على ذاتهم وحماية أنفسهم من الخطر الأوربي، وصل أخيراً إلى قناعة حاسمة بأن الدولة العثمانية لم يعد لديها ما تقدمه للعرب يوم تقع الواقعة "إن جميع

من نعرف من العقلاء هم في خوف ووجل من قرب تلك الساعة، والعرب منهم موقنون بأن الدولة إن قدرت على إيجاد أسطول يحمى سواحل البلاد التركية القريبة من الأستانة من اليونانيين أو البلقانيين، فلن تقدر به على حماية سواحل سورية من فرنسا ولا سواحل العراق والحجاز واليمن من انكلترا"(١٠٥).

وتأسيساً على هذا، استقر رأى رضا مع بداية الحرب العالمية الأولى ودخول الدولة العثمانية طرفاً فيها إلى جانب ألمانيا، على ضرورة أن يحاول العرب القفز من السفينة العثمانية الغارقة، فوجدناه يشارك في بداية عام ١٩١٥ على الأرجح - بوصفه قيادياً في حزب اللامركزية - في المفاوضات التي شرع رفاقه من السياسيين السوريين المقيمين بمصر، في إجرائها مع رجال دار المندوب السامي البريطاني بالقاهرة في هذه الفترة، على قاعدة التعاون مع بريطانيا ضد الأتراك أثناء الحرب، في مقابل أن تضمن بريطانيا للعرب استقلال بلادهم بشكل تام في دولة موحدة بعد الحرب(١٠٦)، وقد شرح الرجل بنفسه في مقال بالغ الأهمية له،كتبه عام ١٩٣١ في رثاء الشريف حسين بن علي، حدود دوره الشخصي في هذه المفاوضات، فأكد بوضوح أنه طلب من الإنجليز "أن تقرر دولتهم بالاشتراك مع حلفائهم الاعتراف باستقلال الأمة العربية في جميع بلادها معرفة بحدودها الطبيعية، استقلالاً مطلقاً من كل قيد وشرط"(١٠٧)، ولا شك أن هذا يعكس غفلة رضا ورفاقه من قادة الحركة العربية في البداية، عن طبيعة العلاقات الدولية القائمة على معادلات القوة، وعن طبيعة المشروع الإنجليزي الإمبراطوري في المنطقة.

وهكذا يظهر لنا بوضوح تام، أن صاحب المنار قد تخلى منذ بداية الحرب العالمية الأولى على الأقل، عن الصيغة العثمانية كإطار ولاء إسلامي جامع، واستبدل بها دولة "عربية" ذات طابع قومي، ورغم أن رشيد رضا قد أكد أن مفاوضاته مع الإنجليز لم تكتمل لكونهم "مخادعون" -حسب تعبيره ـ إلا أن خداعهم لديه لم يكن نابعاً هنا من أي تصور ديني للولاء السياسي، وإنما من يقين تولد لديه بعد مرحلة من التفاوض معهم، بأنهم "إذا انتصروا في الحرب جعلوا البلاد العربية غنيمة لهم ولحليفتهم فرنسا"(١٠٨)، ومما له دلالة في هذا الإطار، أن شكيب أرسلان - الصديق الحميم لرشيد رضا - قد أكد هو الآخر اشتراك رضا في هذه الاتصالات الرامية لإقامة دولة "عربية" موضحاً أن هذا الأمر قد أدى إلى بعض الخلافات والمشاكل في علاقتهما في هذه الفترة، حيث كان أرسلان من مؤيدي الأتراك أثناء الحرب(١٠٩).

* * *

في ديسمبر ١٩١٤، وصل إلى سورية أحد كبار قادة الاتحاديين وهو "جمال باشا" كقائد للجيش العثماني الرابع المرابط فيها، وانطلاقاً من رغبته في توفير قدر من الهدوء يساعد على إنجاز الهدف الأساسي لوجوده هناك وهو القيام بحملة على قناة السويس لزعزعة استقرار الوجود البريطاني في مصر ، اتبع الرجل في البداية سياسة أسماها "سياسة الصفح والتسامح" بغرض استمالة العرب إلى جانب العثمانيين في الصراع الدائر(١١٠)، ولكن مع فشل حملته على قناة السويس، أسفر جمال باشا - الذي عاد ساخطاً إلى سورية - عن وجه بالغ العنف إزاء العرب، فقام بعد محاكمات عسكرية صورية، بموجتين من الإعدامات ضد زعماء الحركة العربية المطالبة باللامركزية، أولاهما في أغسطس ١٩١٥ وثانيتهما في بداية مايو ١٩١٦(١١١)، وفى تبريره لهذه الأعمال، أوضح جمال باشا في بيان أصدره بعد موجة الإعدامات الثانية، أن السلطات العثمانية قد عثرت على وثائق تثبت ضلوع قادة حزب اللامركزية في اتصالات مع "أعداء الدولة" من الإنجليز والفرنسيين، تهدف إلى "سلخ سورية وفلسطين والعراق عن راية السلطنة العثمانية وجعلها إمارة مستقلة"(١١٢).

كانت هذه المذابح في سورية، هي عنوان آخر مراحل العلاقة بين المنار – التي كان صاحبها رشيد رضا قد صدر ضده حكم غيابي بالإعدام بوصفه من قيادات حزب اللامركزية(١١٣) – وبين حكم الاتحاديين، فأكد رشيد رضا في تعقيب غاضب له على بيان جمال باشا، أن كل الحجج التي احتج بها لسفك الدماء هي محض أكاذيب، معتبراً أن السبب الأساسي لقتل زعامات حزب اللامركزية هو أنهم "من أذكياء العرب الذين يقولون بوجوب محافظة قومهم على لغتهم وأن يكون لهم حظ من مشاركة الحكومة في إدارة بلادهم"، ومن اللافت أن رضا قد شدد هنا - في مغالطة واضحة - على أنه حتى لو صحت على المتهمين من حزب اللامركزية التهم المنسوبة إليهم، لما حق لجمال باشا قتلهم، لأن هذه التهم "عبارة عن رأى سياسي لم يدع قاتلهم أنهم شرعوا في تنفيذه بالخروج على الدولة في أثناء النفير العام"(١١٤).

وفى مقال آخر بالغ الأهمية، بلورت المنار موقفها النهائي من الدولة العثمانية ومن حكم الاتحاديين في ضوء مذابح جمال باشا في سورية ، فأكد رشيد رضا على صفحاتها بعد وصف تفصيلي لهذه المذابح، أن حكومة الاتحاديين "قد كونت الجنسية العربية من جديد وجعلتها خالدة لأنها سقتها بالدم" وأنها قد جعلت العرب ييأسون من الدولة ويدركون أنه "يستحيل عليهم أن يحافظوا على وجودهم تحت سيادتها"(١١٥).

وفى إطار هذا الموقف الذي يكرس استقلال العرب كخيار نهائي، قام رضا بعملية ذهنية أساسها نسبة الإسلام إلى العروبة والمطابقة بينهما باعتبارهما شيئا واحداً، حين شدد على أن بلاد العرب هي الملجأ النهائي للإسلام، معتبراً أنه لم يعد بإمكان العرب الحياة في ظل الدولة على أساس أنه "لا يرضى أحد من المسلمين أن يجنى على لغة القرآن وأن تضطهد الدولة العرب وتذلهم وقد قال فيهم الرسول (إذا ذلت العرب ذل الإسلام)"(١١٦).

ومع اعتماد هذه العملية الذهنية، كانت "اللغة العربية" بالذات إحدى أهم العناصر التي سهلت للمنار وصاحبها الانتقال من "الإسلام العربي" إلي "العروبة الإسلامية"، فرشيد رضا الذي أبدى مراراً اعتقاده بكون اللغة العربية عنصراً تكوينيا كي يصل أي مسلم - حتى من غير العرب - إلى الإسلام الصحيح(١١٧)، قد طور موقفه تحت تأثير الصراع مع الاتحاديين، حين ربط الحفاظ على هذه اللغة - كأساس من أسس الإسلام - بضرورة وجود "دولة عربية مستقلة" على اعتبار أنه بدون هذه الدولة تضعف اللغة العربية ويضعف الإسلام بالتالي، وبها تحيا لغة القرآن وتترسخ بالتالي شريعة الإسلام(١١٨).

ويمكن القول هنا، أن هذا التطور "العروبي" المؤسس على معطيات إسلامية، قد أوقع المنار وصاحبها في تناقض معين، فوجدنا رشيد رضا وهو يطالب باستقلال العرب عن الدولة العثمانية - التي اعتبرها هو نفسه طويلاً "دولة الخلافة" - يؤسس مطلبه هذا على أساس إسلامي، فالرجل الذي رفض طويلاً "الروابط الجنسية" القائمة خارج الدين، صرح أخيراً بأن "الجنسية العربية" يجب أن تستيقظ، لكن بالإسلام أيضاً، حيث المحافظة على اللغة والأمة العربية تصبح هنا "واجباً شرعياً"(١١٩).

لكن ثمة مستوى مواز، دنيوي وتاريخي مستقل عن الدين، كان حاضراً في طرح المنار العروبى هنا، حيث اعتبر رشيد رضا تأسيس دولة عربية مستقلة أمراً تقتضيه "مصلحة العرب السياسية"، كما تحدث بلهجة إيجابية عن تاريخ وحضارة العرب قبل الإسلام، وتفاخر بشريعة حمورابي وبالمدنية البابلية التي كان يعدها مدنية عربية، ضمن حديثه عن موجبات تأسيس مثل هذه الدولة العربية المستقلة(١٢٠).

وثمة ملاحظة مهمة في ذات السياق أيضاً، حيث ارتبط طرح المنار العروبي هنا بتطور النظرة للمسيحيين كشركاء في الهوية وفى الدولة المنتظرة، فأكد رشيد رضا أن المسيحيين العرب هم شركاء مع المسلمين في دولة "العروبة"، مهمشاً - نسبياً - دور

الدين كعنصر في تأسيس الدول، ومبرزاً في المقابل الروابط الدنيوية المشتركة بين الطرفين من مقومات الأمم، كاللغة والعادات والامتداد الجغرافي والمصالح المشتركة، ومن اللافت أن رضا قد أشار في هذا النص أكثر من مرة للدولة العثمانية - الإسلامية - باعتبارها دولة "أعجمية"، وهى إشارة لا تخفى - خاصة في سياق التقارب مع المسيحيين - دلالاتها التاريخية والفكرية ذات الطابع الاستبعادي والتمييزي(١٢١).

المنار والثورة الكمالية : -

مع نهاية الحرب العالمية الأولى في أواخر عام ١٩١٨ كانت الدولة العثمانية على شفا الانهيار، حيث فقد العثمانيون نتيجة لهزائمهم في الحرب كل ولاياتهم العربية، كما استقال جميع وزراء جمعية الاتحاد والترقى وفروا إلى الخارج لذات السبب، ومن هنا وجد السلطان الجديد "محمد السادس وحيد الدين" أن عليه إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فبدأ مفاوضات مع الحلفاء انتهت إلى عقد هدنه بين الطرفين سميت "هدنة مدروس Mudros "، وقد كانت شروط هذه الهدنة مهينه للغاية بالنسبة للعثمانيين، حيث سيطر الحلفاء بموجبها على المضائق التركية(١٢٢)، وقد زاد الوضع سوءاً، أنه بعد أقل من أسبوعين على عقد الهدنة دخلت قوات الحلفاء الأستانة واحتل الإنجليز والفرنسيون والإيطاليون أقساما مهمة من شمال وجنوب البلاد، ولم يلبث أن اكتمل المشهد الأليم باحتلال اليونانيين لمدينة أزمير ثانية أهم المدن التركية(١٢٣).

وكان التكريس النهائي لانهيار الدولة العثمانية، هو موافقة حكومة الأستانة على شروط معاهدة الصلح التي فرضها الحلفاء في "سيفر"، فبمقتضى هذه المعاهدة اعتبرت المضائق منطقة دولية، وجرى تفتيت النواة التركية الأساسية للدولة تمهيداً لاقتسامها بين القوى الأوربية(١٢٤).

وفى أجواء الألم والسخط التي خلقتها هذه الانهيارات العثمانية المدوية، ظهرت شخصية "مصطفى كمال" كرد فعل "تركي" على الوضع كله(١٢٥)، حيث عمل مصطفى كمال ـ اعتماداً على سمعته كقائد عسكري مرموق واستغلالا لمشاعر تركية وطنية ناشئة ـ على تنظيم مقاومة تركية ضد الحلفاء، فوحد المجموعات العسكرية المتبقية من الجيش العثماني تحت قيادته، وخاض بها حرب عصابات بدأت ضد اليونانيين في أزمير، مؤكداً أن الأتراك لن يسمحوا بأي احتلال أجنبي في بلادهم(١٢٦).

وقد رصدت المنار مبكراً بداية الظهور السياسي لمصطفى كمال وكتبت عنه من موقع إسلامي متعاطف، فأبرز رشيد رضا في تعليق له على "هدنه مدروس" في

منتصف عام ١٩١٩، دور قوى المقاومة التركية المسلحة التي تشكلت كرد فعل على إجحاف هذه الهدنة بحقوق الدولة العثمانية، مشيداً بمصطفى كمال باعتباره أحد قادة هذه المقاومة(١٢٧).

وبعد أكثر من عامين، عاد رشيد رضا للكتابة عن الكماليين بشكل حماسي، فاعتبر ظهورهم آية من الله للمسلمين، واصفاً انتصاراتهم الأولى على اليونانيين بتعاطف كبير، كما أثنى أيضاً على تأليفهم "الجمعية الوطنية" في أنقرة وعلى إصدارهم "الميثاق الوطني"، وهو ما كان يعني تأييد المنار للكماليين في صراعهم المستعر آنذاك ضد السلطان - الخليفة، الذي كان في هذه الفترة قابعاً في الأستانة تحت سيطرة الحلفاء(١٢٨).

ومن الملاحظ، أن رضا قام في هذا المقال بعملية "أسلمه" للكماليين، في مقارنة مع الاتحاديين الذين تم اعتبارهم نموذجاً للتعصب الجنسي، فأكد أن الاتحاديين قد هزموا في الحرب لكونهم "من غلاة العصبية الطورانية" بعكس الكماليين الذين "عرفوا قيمة الرابطة الإسلامية فطفقوا يسعون إلى جمع كلمة المسلمين والتأليف بينهم ... وجعل شعوب الشرق ولا سيما الإسلامية منها حرة مستقلة" (١٢٩).

وإذا أردنا تفسير هذا التأييد المتحمس الذي أبدته المنار للكماليين في هذه المرحلة - وهو تأييد لم يتمكن من استيعاب تفاعلات الوطنية التركية علمانية الطابع منذ عهد الاتحاديين – فإننا ينبغي أن نضعه في إطار مناخ إسلامي عام في هذه الفترة، حظيت المقاومة التركية و قائدها في ظله بتعاطف شعبي كبير في كافة أرجاء العالم الإسلامي، حيث راهن الكثيرون في هذا العالم على مصطفى كمال، كبطل جديد لإسلام حديث ومنتصر ينتشل المسلمين من إحساسهم التاريخي بالهزيمة إزاء الغرب، وبمعنى معين، شجع مصطفى كمال نفسه هذه الرهانات، حيث لم يكشف في السنوات الأولى لقيادته للوطنية التركية مخططه العلماني، بل وضع معركته في إطار "إسلامي - جهادي" غامض(١٣٠).

* * *

في نوفمبر ١٩٢٢، استصدر مصطفى كمال قراراً من الجمعية الوطنية التركية بخلع السلطان محمد وحيد الدين لخضوعه للأعداء ورفضه الجهاد ضدهم، وبتحويل سلطة الخلافة إلى سلطة رمزية روحية مجردة من أية صلاحيات سياسية (١٣١)، وجوهرياً ،كان هذا الحدث فاتحة مرحلة جديدة في علاقة المنار بالكماليين، استمر فيها تأييدها لهم

و"عشمها" في إمكانية توظيف قوتهم للدفاع عن الإسلام، مع ظهور مستوى معين من القلق والارتباك تجاههم على صفحاتها لنزعهم السلطة السياسية عن الخليفة، وهو ما يخل بالتصور السياسي السائد للإسلام، وإن كان من الضروري أن نوضح، أن تأييد المنار "القوة" الكماليين في هذه المرحلة الممتدة حتى إلغائهم الخلافة نهائياً في مارس ١٩٢٤، كان أوضح بكثير من تحفظها إزاء خطوتهم تلك .

وفى تعليقه على هذا الحدث، كان تعاطف رشيد رضا مع الكماليين واضحاً، ذلك أن الصراع الذي ألغي في ظله الجانب السياسي لسلطة الخلافة بين السلطان الخاضع للحلفاء والكماليين الذين يقاومونهم، قد جعل رضا يحسم خياره سريعاً(١٣٢)، فوجدناه يصف الكماليين بأنهم "حماة الدولة أبطال الأناضول" ويسخر من فتاوى السلطان ورجاله ضدهم، منددا بحكومة السلطان لأنها "قبلت معاهدة الصلح السالبة لاستقلال الدولة"(١٣٣).

وكان مما شجع رضا على اتخاذ هذا الموقف، استمرار انتصارات الكماليين على اليونان في الأناضول، ومن هنا وصف الرجل وقائع هذه الانتصارات بلهجة غنائية حماسية، معتبراً أن الخلاف بين الكماليين وبين السلطان في الأستانة كان نتيجة "دسائس الإنجليز" التي أوحوا بها للسلطان، كما اعتبر رضا إسقاط الكماليين حكومة السلطان إجراءاً منطقياً بعد أن أدركوا سيطرة الحلفاء عليها ، مؤكداً أن عدم انصياعهم لأوامر السلطان بالتسليم وإصرارهم على المقاومة، كان "دفاعاً عن ملك الإسلام في الشرق"(١٣٤).

لكن مع ذلك، لم يسع المنار ـ كمنبر سلفي ـ سوى أن ترفض تحويل الكماليين سلطة الخلافة إلى حالة روحية مجردة، فأكد رشيد رضا في ذات المقال السابق، أن هذه الخطوة هي "بدعة" يمكن أن تؤدى إلى "الفتنة" ووصف كل من يؤيدها بأنه من "غلاة المتفرنجين الملحدين"(١٣٥).

وحتى يتسنى لنا فهم سبب استمرار دعم المنار للكماليين رغم إنهائهم العلاقة المستقرة بين الدين والسياسة في الإسلام التاريخي، ينبغي أن نوضح أمراً مهماً، وهو أن المنار لم تكن تتخيل في هذه المرحلة أن الأتراك يريدون إقامة دولة علمانية بدون خلافة مطلقاً، ولذا اندهش رشيد رضا حين هاجم مصطفى كمال في إحدى خطبه نظام الخلافة معتبراً إياه غير صالح لهذا العصر، وحاول على صفحات المنار "إقناعه" بجدوى الخلافة وأرسل إليه رسالة شخصية بهذا الخصوص، وبمعنى أساسي كان جوهر

القضية بالنسبة للمنار هو أن الكماليين "مسلمون أقوياء"، كان هذا سبباً كافياً لديها لتأييدهم، خاصة وأنهم يستخدمون قوتهم في مواجهة النقيض التاريخي للإسلام: أوربا، ولعل من المهم الإشارة هنا، إلى أن السنوات العشر السابقة على ظهور مصطفى كمال كانت هي الفترة الأشد مهانة في تاريخ الصراع بين الإسلام والغرب، حيث عانى العالم الإسلامي خلالها من هزائم وخيبات مريرة في طرابلس والبلقان وفى الحرب العالمية الأولى، ولذا كان مصطفى كمال حين ظهر محطاً لكل أشواق المسلمين إلى الانتصار من جديد "إن جميع الشعوب الإسلامية التي تعطف على الترك، إنما تؤيدهم لأجل قوتهم الحربية والتلذذ بأن شعباً إسلامياً يقاتل الإفرنج المستذلين لهم قتال الأكفاء، ويضطرهم بقوته إلى احترامه والاعتراف بحقوق لدولته"(١٣٦).

على هذه الخلفية الذهنية والنفسية، يمكننا أن نتفهم هذا "التلذذ" الذي كان يظهر في المنار في هذه الفترة كلما تحدثت عن الكماليين - والذي تميز بقدر كبير من المبالغة الانشائية الجوفاء - ومن ذلك مثلاً حديث رشيد رضا عن صلابتهم في مؤتمر لوزان "كان الوفد التركي في لوزان أدهى الوفود وأحزمها، فما زال يخضخض وفود الدول العظمى ويمخضها حتى اضطرها إلى تساهل لم يسبق له نظير في معاملتها للترك، وقد داس في لوزان كل ما كان من عظمة هذه الدول وجبروتها وكبريائها في فرساي وسيفر وسان ريمو، ثم أنه لم يقبل المعاهدة التي حررت وقيل أنها منتهى ما يمكن من السخاء مع الترك، بل حملها إلى المجلس الوطني في أنقرة ليرى رأيه فيها"(١٣٧).

* * *

قرب نهاية عام ١٩٢٢، بدأ رشيد رضا ينشر على صفحات المنار كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" مسلسلاً في حلقات، كرد فعل على نزع الكماليين كل سلطة زمنية عن الخلافة، وقد كان هدف الرجل في هذاالكتاب،هو تأكيد عدم الانفصال بين السلطتين الدينية والسياسية في الإسلام، وإثبات قدرة الشكل "الخلافي" على تلبية الحاجات السياسية للعصر الحديث(١٣٨).

ويمكن القول، أن ما أثار قلق رشيد رضا ودفعه لتأليف هذا الكتاب، هو أن ما فعله الكماليين كان بالنسبة له تغييراً في طبيعة الإسلام ذاته، فإنكار الجانب الزمني للإسلام، كان يجرده - من منظور رضا ومجلته - من إحدى خصائصه الجوهرية، وهى القدرة على فرض "الشريعة" كقانون إلهى، وهو ما يمكن أن يوقع المسلمين في أسر

حالة من "فوضى المعايير" على صعيد التنظيم الدنيوي لحياتهم(١٣٩)، ولعل هذا هو ما دفع رضا لأن يؤكد في كتابه من جديد بطلان تحويل الكماليين الخلافة إلى مؤسسة روحية مجردة من السلطة السياسية، على أساس أن "المسألة دينية شرعية لابد فيها من الاتباع ولا يمكن أن تنجح بالمواضعة والابتداع"(١٤٠).

لكن مع ذلك، فإن ثمة ملاحظة جوهرية على هذا الكتاب، وهي أن رشيد رضا لم يكتبه من موقع الخصومة للكماليين، وإنما كتبه بروح الصداقة لهم، حيث كان واضحاً فيه استمرار تقديره لهم واحترامه لقوتهم، ومن هنا وصف الرجل ما يعيشه الأتراك مع مصطفى كمال بأنه "نهضة" مشيداً بقدرته على حماية بلاده من الأخطار الأوربية، وراجياً إياه "أن يشد أواصر الإخاء مع الأمة العربية ويتعاون معها لإحياء المدنية الإسلامية بتجديد حكومة الخلافة على القواعد المقررة في الكتب الكلامية والفقهية"(١٤١)، وربما كان من أسباب احتفاظ رشيد رضا بهذا الأمل في مصطفى كمال، غموض مفهوم "الخلافة الروحية" ذاته بالنسبة له، ذلك أنه لفترة معينة، ظلت أبعاد علاقة الخليفة كرمز ديني "بسياسة الأمة" في ظل هذا النظام، غامضة بالنسبة لكثيرين(١٤٢).

وثمة ملاحظة أخرى على هذا الكتاب، فاستمرار رجاء رشيد رضا وحسن ظنه في "إسلامية" مصطفى كمال، كان هو ما أدى - فيما نعتقد - إلى اتخاذ أفكاره الواردة فيه "التجديد حكومة الخلافة" طابعاً عملياً "تنفيذياً" نبع من قناعته بأن مصطفى كمال نفسه يمكن أن يقتنع بها ويضعها موضع التطبيق بقوته وقوة الشعب التركي، ومن هنا مثلا وجدناه يدعو مصطفى كمال لتأليف لجنة يكون مركزها الأستانة لدراسة كل ما يتعلق بالخلافة، تمهيداً لعقد "مؤتمر إسلامي" موسع للبت في الموضوع بعد انتهاء الترك من مفاوضات الصلح في لوزان(١٤٣).

واستمراراً للطابع التنفيذي ذاته، وجدنا رضا يقدم في الكتاب مقترحات تفصيلية بخصوص الخلافة الجديدة، ومن ذلك تأكيده بعد مناقشة مطولة لموضوع "عاصمة الخلافة"، أن افضل مكان يصلح كعاصمة للدولة هو مدينة "الموصل" العراقية، حيث تمتزج فيها الأجناس الإسلامية الرئيسية: العرب، الترك، الكرد(١٤٤).

ولم يقف رضا عند هذا الحد، بل قدم اسماً بعينه لشغل منصب الخليفة هو إمام اليمن، وكانت حيثياته لهذا الترشيح، تطبيق الإمام "الإصلاح الصحيح" هناك!، وما هو معروف عنه من العلم والعدالة والكفاية !!، على أن يتم ذلك بالاتفاق بين حكام

جزيرة العرب كلهم، وتحت الحماية العسكرية التركية(١٤٥).

ويعد اختيار رضا لإمام اليمن أمراً ملفتاً نظراً لكون الإمام زيدياً، لكن يبدو أن رضا كان على علاقة قديمة بالرجل، وكان يتعاطف معه - بشكل ما - في مواجهة محاولات العثمانيين المتكررة لإخضاعه(١٤٦)، وبمعني أساسي، يبدو أن رضا في هذا الإختيار قد أغتر بتطبيق الإمام الشكلي للشرع، ولم يلتفت الى حجم التخلف الرهيب الذي سببه النظام الإمامي لليمن، والى رجعية هذا النظام نفسه، وهو ما يؤكد شكلانية معايير المنار في التقييم السياسي.

وفي السياق العملي التنفيذي ذاته، قدم رضا في هذا الكتاب أفكاراً حول كيفية إحياء الخلافة، فاقترح إنشاء مدرسة لتخريج المرشحين للخلافة ومساعديهم من القضاة والمفتين والمشرعين، وحدد بدقة العلوم التي ينبغي تدريسها في هذه المدرسة، وأبرزها علوم الاجتماع والتاريخ والقانون الدولي(١٤٧).

ومن أطرف أفكار رضا في هذا الإطار، مقترحاته بخصوص "المجالس" التي ينبغي إقامتها في دولة الخلافة، حيث حدد الرجل تفصيلاً هذه المجالس، وهى "مجلس الشورى العامة، مجلس الإفتاء والتصنيفات الدينية والشرعية، مجلس التفويض لرؤساء الحكومات والقضاة والمفتين، مجلس المراقبة على المؤلفات، مجلس الدعوة إلى الإسلام وشئون الدعاة، مجلس خطابة المساجد والوعظ والإرشاد والحسبة، مجلس الزكاة الشرعية ومصارفها، مجلس إمارة الحج وخدمة الحرمين الشريفين، مجلس قلم الرسائل"(١٤٨).

هذا التصور "للمجالس" في دولة الخلافة المقترحة يطرح ملاحظتين أساسيتين: أولاهما، هي أن رشيد رضا – الغافل تماماً عن أبعاد مشروع مصطفى كمال العلماني والمتجه نحو أوربا بالكامل – لم يكن يطرح هنا إمكانية نظرية، بل كان يقدم – للكماليين بالذات – مشروعاً يعتقد جدياً بإمكانية تنفيذه، و في مدى زمني قصير وعاجل أيضاً، أما الملاحظة الثانية فتتعلق بدلالة هذه المجالس، فرغم أن رشيد رضا قد حاول أحياناً – على المستوى النظري – تأكيد الطابع المدني للدولة الإسلامية، وعدم تعارض مثل هذه الدولة مع القيم السياسية الحديثة، إلا أن طرحه العملي هنا قد أكد من جديد الطبيعة الثيوقراطية لفكره السياسي*، حيث جعل رضا لرجال الدين حق تعيين رؤساء الحكومات والقضاة، كما كرس أيضاً حق رجال الدين في "المراقبة على المؤلفات" بما يعنيه ذلك من تكريس الدين وحده كمرجعية منفردة ومطلقة للفكر في

المجتمع.

لكن ينبغي هنا أن نوضح أن هذا المشروع لإحياء الخلافة، لم يكن يعنى لدى رشيد رضا إعادة الخلافة لما كانت عليه في العصور الوسطى كسلطة سيطرة سياسية مطلقة، بل يبدو أن رضا كان - كأستاذه الأفغاني - ينظر إلى الخلافة كمظهر يجمع المسلمين في إطار شبه فيدرالي، مع احتفاظ الدول الإسلامية القائمة بسيادتها السياسية، ومن هنا اعترف الرجل بأنه ينبغي عند إقامتها "مراعاة ما قوى في هذا العصر من العصبية الجنسية"(١٤٩)، ولعل هذا يفسر ما يلاحظه أحد الباحثين من غموض طرح رشيد رضا في هذا الكتاب،فيما يخص تحديد العلاقات والاختصاصات السياسية بين مركز الخلافة وبين الحكام الزمنيين في البلدان الإسلامية(١٥٠).

* * *

في ٣ مارس ١٩٢٤، اتخذت الجمعية الوطنية التركية بطلب من مصطفى كمال قراراً بإلغاء الخلافة العثمانية نهائياً، كما وافقت على مرسوم أصدره الرجل بوصفه رئيساً للجمهورية، ينص على إلغاء وزارة الأوقاف ومنصب شيخ الإسلام، وإغلاق المدارس الدينية، ولا شك أن كل هذه الخطوات، كان الهدف منها هو تجريد الممارسة الرسمية في الدولة التركية الجديدة من آثار الطابع الديني الملازم لمعنى الخلافة من ناحية، وخلق نظام تعليمي يقوم على أسس وطنية موحدة وحديثة من ناحية أخرى(١٥١).

كان هذا القرار هو عنوان المرحلة الثالثة من علاقة المنار بالظاهرة الكمالية، حيث أنتقلت معه إلى العداء الصريح لهذه الظاهرة، وتبخر نهائياً أملها في أن يكون مصطفى كمال هو بطل الإسلام ومنقذه المنشود، ومن هنا وجدنا رشيد رضا - في ظل حالة البلبلة التي خلقها هذا القرار على امتداد العالم الإسلامي - يؤكد على صفحاتها أن الكماليين متفرنجون وملحدون، وأنهم مدسوسون على الشعب التركي "لأجل سله من الإسلام"، مبدياً تعاطفاً مع أسرة آل عثمان لرسوخ عقيدتها الدينية(١٥٢).

وفي ذات الموضوع، نشرت المنار مقالاً حاداً للشيخ محمد شاكر وكيل الأزهر السابق، هاجم فيه الكماليين بقوة، وأكد أن الخلافة ليست "نظاماً قومياً تتقاذفه أيدي المتسلطين في الجمعيات الوطنية حتى يحق لزعماء الجمهورية التركية أن يقرروا إلغاءه، إنما هي نظام ديني عام لا يحل لرجل مؤمن التخلي عن الاندماج في دائرته المرنة"، واصفاً الأمر كله بأنه "عاصفة جنون هبت على العالم الإسلامي من عاصمة الجمهورية التركية"(١٥٣).

وقد استمرت المنار بعد ذلك، في مقاومة جهود الكماليين لتحويل بلدهم إلى دولة حديثة على أسس وطنية علمانية، ومن هنا رفضت إصدارهم في بداية عام ١٩٢٥ قانوناً مدنياً مستوحى من القانون السويسري، كأداة حقوقية بديلة عن الشريعة الإسلامية في تنظيم العلاقات الاجتماعية(١٥٤)، واعتبر رشيد رضا أن صدور هذا القانون هو دليل على حقد الكماليين على الإسلام، مشدداً على أن استقلال الجمعية الوطنية المنتخبة بالتشريع هو أمر ينافى الدين، ومؤكدا أن في القانون الجديد، استحلال لما حرم الشرع "من إباحة الردة والطعن في الدين ... وإباحة الزنا والسكر للمسلمين والمسلمات، وبروز النساء التركيات في معاهد الفسق ومحافل الرقص كاسيات عاريات، مائلات مميلات"(١٥٥).

وحين أصدر مصطفى كمال قرب نهاية نفس العام، قراره الدراماتيكي بفرض ارتداء القبعة على الأتراك بدلاً من غطاء الرأس التركي التقليدي، في محاولة منه لتكريس القطيعة مع الإسلام العثماني وتأكيد الارتباط بأوربا الحديثة على المستوى الرمزي(١٥٦)، واجهت المنار هذه الدلالة الرمزية للأمر، فاتهم رشيد رضا مصطفى كمال بأنه "يتعمد هدم جميع مقومات الشعب التركي ومشخصاته لأنها إسلامية أو مستندة إلى الإسلام"، مبدياً اعتقاده بأن الكماليين يريدون "إفساد الشعب التركي" ومسخ روحه الإسلامية حتى في أبسط تجلياتها(١٥٧).

وقد استمر تصاعد عداء المنار للكماليين في عام ١٩٢٧، حيث أكد مصطفى كمال في ذلك العام، في برنامج حزب الشعب الذي يتزعمه، على العلمانية كتوجه رسمي للدولة والحزب(١٥٨)، وفى مواجهة هذا التطور، استحضر رشيد رضا كل مفردات قاموسه الهجومي في مواجهة مصطفى كمال ، فاتهمه من جديد بالإلحاد والدكتاتورية والرغبة في هدم الإسلام، مبدياً تخوفه من أن تكون هذه الخطوة بداية في طريق "تنصير الشعب التركي"، واللافت هنا، أن رضا لم ينس في غمرة هجومه على مصطفى كمال، مهاجمة من يعتبرهم رجاله في مصر وهم القائمين على جريدة السياسة "المؤيدة لنزعة الترك الإلحادية"، وكان هذا دعماً منه لصديقه الأمير شكيب أرسلان، الذي كان قد دخل في هذه الفترة في سجال عنيف مع جريدة السياسة بخصوص تقييم السياسات ذات الطابع العلماني للحكومة الكمالية في تركيا(١٥٩).

وفى الإطار نفسه، لم يشكل وصول جهود مصطفى كمال في علمنة دولته إلى ذروتها بحذف النص الدستوري الخاص باعتبار الإسلام ديناً رسمياً للدولة في تركيا في

إبريل ١٩٢٨(١٦٠)، أية مفاجأة بالنسبة للمنار وصاحبها، حيث أكد رشيد رضا في تعليقه على هذه الخطوة، أنها مجرد خاتمة منطقية لتطور طويل سابق في هذا الاتجاه، كما اعتبر الرجل أن هذه الخطوة ربما كانت في مصلحة المسلمين المتابعين للشأن التركي، على أساس أن "النفاق أخطر من الكفر"(١٦١).

وعلى صعيد مختلف، شكلت قضية "اللغة" ميداناً آخر لصراع المنار ضد الكماليين، ففي هذه الفترة تبلورت محاولات مصطفى كمال لتحويل الكتابة التركية من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية، كخطوة ضرورية لتأكيد التمايز بين تركيا الحديثة التي يطمح إلي بنائها وبين ماضيها الإسلامي، فتم تشكيل لجنة لوضع الحروف الجديدة، وأخذ مصطفى كمال يجربها بنفسه على ألواح في الشوارع أمام الجمهور كي يكسبها شعبية، حتى اكتمل الأمر في النهاية بإقرار الجمعية الوطنية لهذا التحويل في بداية نوفمبر ١٩٢٨(١٦٢)، وقد رصدت المنار هذا التحول من منطلق ربطها الدائم بين الإسلام وبين اللغة العربية وحروفها، فاعتبر رشيد رضا في مقال له، أن محاولات مصطفى كمال تلك هي نتاج لتأثره بأفكار"ساسة الإفرنج المستعمرين" ولسياسته المعادية للإسلام، ثم انبري بعد ذلك يهاجم الأتراك بشكل شبه عنصري، فأكد أنهم أمة "حربية" لا تراث حضاري لها، عازياً ذلك إلى اللغة التركية التي أعتبرها "لغة همجية ضيقة لا مجال للعلوم والفنون فيها"(١٦٣).

وفي الموضوع ذاته، أكد أحمد جميل الرافعي في مقال نشرته له المنار، أن هذا الإجراء هو هجوم مكشوف على الإسلام يستهدف محوه من الدنيا، معتبراً أن مصطفى كمال قام به لتأثره "بالشيوعية" وبالدعاية الروسية "الحمراء"، ثم أنطلق هو الأخر ليهاجم الأتراك ولغتهم بشكل عنصري عنيف، متهماً إياهم أيضاً بالتأخر والهمجية، ومعتبراً إياهم السبب المباشر في نجاح الاستعمار الأوربي في السيطرة على البلاد العربية (١٦٤).

وبعد بضع سنوات من هذا الإجراء، عادت اللغة من جديد محوراً للصراع، حين نشرت الحكومة التركية في بداية عام ١٩٣٢ ترجمة تركية كاملة للقرآن بغرض استخدامها في العبادة و التلاوة، مثيرة بذلك ردود فعل قوية على امتداد العالم الإسلامي، تراوحت بين المعارضة العنيفة والتأييد الكامل(١٦٥).

ضمن هذا السجال، وقفت المنار في موقع المعارضه لنشر هذه الترجمة، دفاعاً من المصلح الإسلامي السلفي عن مواقع أساسية رأى أن المد العلماني الكمالي

يهددها بعنف، واعتبر رشيد رضا في مقال له أن ترجمة القرآن هي من "عصبية الجنسية ونزعات الملحدين" مؤكداً أن إقامة الإسلام في عباداته و تشريعه تتوقف على معرفة اللغة العربية باعتبارها لغة المسلمين كافة، وقد رفض الرجل هنا حجة مؤيدي هذه الخطوة القاضية بأن ترجمة القرآن تلبى حاجة مسلمي الأعاجم ممن لا يجيدون العربية لفهم القرآن كما تساعد على نشر الإسلام بين غير المسلمين، مشدداً - بشكل اتباعي محافظ ـ على أن من المجمع عليه أنه "لا يباح للمسلمين ترجمة القرآن بلغة أخرى يتعبد بها في الصلاة والتلاوة والتشريع ويستغني بها عن الكتاب المنزل" ومعتبراً أنه "لا يفعل ذلك إلا مجنون أو زنديق"(١٦٦)، ورغم هذا الموقف، فقد أوضح رضا أن من المقبول ترجمة القرآن بالمعنى وبشكل غير حرفي، لكنه أكد أن هذه الترجمة "لا تسمى قرآناً ولا يتعبد بتلاوتها وإنما هي خلاصة تفسيرية للقرآن تدخل في باب الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه"(١٦٧).

وفي عام ١٩٣٤، اختتمت المنار رؤاها بخصوص الكمالية، حين ربط رشيد رضا من جديد ـ في تنويعة صارت مألوفة بعد ذلك في خطاب الإسلام السياسي ـ العلمانية التركية بالشيوعية، متهماً مصطفى كمال بأنه "متفق مع زعماء البلاشفة على الانتهاء إلى الإلحاد والتعطيل والوصول فيه إلى غايته"(١٦٨).

* * *

الإسلام وأصول الحكم ومحاولة إحياء الخلافة :-

استكمالاً لمناقشة موقف المنار من قضية الخلافة، سندرس في هذه الجزئية رد فعلها تجاه كتاب الشيخ على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، الذي صدر في القاهرة بعد إلغاء مصطفى كمال للخلافة العثمانية بحوالي عام، وما يرتبط بهذا الأمر من محاولة إحياء الخلافة من جديد، فيما سمى بمؤتمر الخلافة.

بعد أن ألغى الكماليون الخلافة العثمانية في مارس ١٩٢٤، ثار في سائر أرجاء العالم الإسلامي نقاش واسع حول مسألة الخلافة وما ينبغي بشأنها، و في هذا المناخ، أرتفع صوت رشيد رضا مجدداً اقتراحاً سابقاً له بضرورة عقد مؤتمر إسلامي للتداول في مسألة الخلافة وضرورة إحيائها، وقد اعتبر رضا أن ثمة هدفين رئيسيين مطلوبين من هذا المؤتمر، أولهما "وضع قواعد حكومة إسلامية مدنية تكفل الجمع بين السياسة والفضيلة وتؤكد علو التشريع الإسلامي على جميع ما أشترعه البشر" وثانيهما "اختيار خليفة وإمام جديد للمسلمين"(١٦٩)، وفى واقع الأمر، صادف هذا الاقتراح ظروفاً

مواتية، حيث كان الملك فؤاد في مصر طامحاً لتنصيب نفسه كخليفة جديد للمسلمين، وهو ما دعاه لاستخدام الأزهر ـ منطقة نفوذه التقليدية ـ لخدمة هذا الهدف، فبدأ رجال الأزهر في هذه الفترة الدعوة لمؤتمر الخلافة، وألفوا لجاناً وعقدوا اجتماعات امتدت على طول البلاد وعرضها ـ بالتنسيق الكامل مع القصر ـ للترتيب له وللدعاية لفؤاد كخليفة جديد(١٧٠)*.

وفي هذه اللحظة التاريخية الحساسة، أصدر الشيخ علي عبد الرازق في منتصف عام ١٩٢٥ كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" الذي أكد فيه أن الخلافة ليست أصلاً دينياً في الإسلام، نافياً وجود أية أدلة من القرآن أو السنة تثبت وجوبها شرعاً، ومشدداً على أن الإسلام لم يقدم شكلاً محدداً للحكومة، وعلى أن الحكم الذي قام في العالم الإسلامي بعد العهد النبوي هو مجرد حكم مدني سياسي لا صلة له بالدين(١٧١)، ليخلص في النهاية إلى أنه "لا شئ في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم"(١٧٢).

وبمعنى أساسي، تمثلت أهمية طرح على عبد الرازق لقضية الخلافة، في أنه استوحى الفكر العلماني الأوربي الحديث وطبقه على الإسلام، وقلب بشكل شامل الصورة التاريخية للإسلام ليجعل منه مجرد "دين" فقط بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة، أي باعتباره منظومة روحية من العقائد الوجودية التي تدور حول الله والإنسان بشكل يستبعد كل محتوى سياسي على صعيد الدولة والمجتمع(١٧٣)، ولعل من المهم الإشارة هنا، إلى أن على عبد الرازق قد أكد بنفسه تأثره بشكل خاص بنظرية السير/ توماس أرنولد حول الخلافة في الإسلام، التي أكد فيها عدم وجود أدلة شرعية من القرآن والسنة تبرر وجود مؤسسه الخلافة كنظام سياسي إسلامي، وارتكاز هذا النظام تاريخياً على أسس منتحلة ذات طابع استبدادي(١٧٤).

وفي تعليقها على كتاب على عبد الرازق، بدت المنار ثائرة وغاضبة إلى أقصى حد، فاعتبر رشيد رضا في مقال له أن هذا الكتاب هو حلقة في سلسلة محاولات القوى الاستعمارية وصنائعها، لإضعاف الإسلام وضرب المقومات السياسية لأمته، حتى تسهل السيطرة عليها واستعمارها، متهماً على عبد الرازق بقيادة "مشروع إلحادي"

يستهدف تحويل مصر إلى دولة "لادينية" تفصل بين الدين والدولة على النمط التركي، وعلى مستوى آخر، أكد رضا بوضوح أن أحد الأسباب الرئيسية لغضبه على هذا الكتاب، هو أنه يمثل عنصراً معاكساً لجهوده هو شخصياً للدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لإحياء الخلافة(١٧٥).

وقد رفض رشيد رضا رأي على عبد الرازق حول حق المسلمين في بناء نظم حكمهم على أحدث تجارب الأمم الأخرى، وشدد على أولوية الشريعة كمعيار وحيد لتحديد شكل النظام السياسي، وفى هذا الإطار، اعتبر الرجل أن الخلافة الإسلامية هي "أفضل نظام عرفه البشر"، مؤكداً استنادها كنظام سياسي إلى كثير من الأدلة والأحكام المستقاه مباشرة من الكتاب والسنة(١٧٦).

من ذلك كله، خلص رضا إلى إدانة الكتاب بشكل كامل، فأكد أن فيه "إباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية من شخصية وسياسية"، وحرض المؤسسة الأزهرية على التدخل ضد مؤلفه "فإن هذا المؤلف رجل منهم – أي من الأزهريين - فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه"(١٧٧).

وسرعان ما تحركت المؤسسة الأزهرية بالفعل ضد الكتاب ومؤلفه ، فأرسل بعض علماء الأزهر عريضة إلى شيخ الأزهر، يتهمون فيها على عبد الرازق بالإلحاد لإنكاره ما هو "معلوم من الدين بالضرورة" من أن الخلافة "مقام إسلامي واجب بالشرع"، مطالبين شيخ الأزهر باستخدام كل ما يملك من نفوذ ضده "للدفاع عن الدين"، وقد نشرت المنار على صفحاتها هذه العريضة، وأكد رشيد رضا في تقديمه لها بسعادة وفخر بالغين، أنه كان أول من دعا علماء الأزهر إلى رفع أصواتهم "بالإنكار لهذا الكتاب والرد عليه"(١٧٨).

ومع وصول أزمة كتاب "الإسلام وأصول الحكم" إلى ذروتها، باتخاذ مشيخة الأزهر قراراً بإخضاع على عبد الرازق لمحاكمة تأديبية أمام "هيئة كبار العلماء"، أصبح هذا الكتاب مثار جدل واسع، فبينما رفضه المحافظون والموالون للملك فؤاد، فقد دافع عنه بشدة حزب الأحرار الدستوريين - الذي ينتمي إليه على عبد الرازق - وجريدته السياسة، انطلاقا من مبدأ "حرية الرأي" الذي يكفله الدستور(١٧٩).

وبمعنى معين، كان دفاع جريدة السياسة عن على عبد الرازق وكتابه عاملاً أغرى المنار بالهجوم من جديد، فسخر رشيد رضا في مقال له، من مطالبة أنصار على عبد

الرازق باحترام مبدأ حرية الرأي، مؤكداً أنهم "يحتكرون هذه الحرية لأنفسهم ويحرمونها على رجال الدين، فالمدافعين عن الإسلام يتهمون عندهم بالاعتداء على حرية الرأي المقدسة في القانون، أما المهاجم للإسلام الداعي لهدم تشريعه المهين لجميع المسلمين، فله عندهم أن يقول ما يشاء"(١٨٠).

وفي المقال ذاته، اعتبر رضا كتاب علي عبد الرازق "شر مما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام وتمزيق شمل جامعته" مؤكداً أن ما ورد فيه من أفكار "مخالف لما لا يحصى من النصوص القطعية المجمع عليها المعلومة من الدين بالضرورة"، ليصل في النهاية إلى تكفير علي عبد الرازق بوضوح كامل(١٨١).

هذا الموقف الهجومي الحاد من المنار تجاه كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، تواصل وتكرس مع صدور حكم هيئة كبار العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥ بإخراج علي عبد الرازق من زمرة علماء الأزهر(١٨٢)، حيث علق رشيد رضا على هذا الحكم بلهجة تشف واضحة، معتبراً إياه "النصر المبين لأهل الدين على اللادينيين" ومؤكداً من جديد أن علي عبد الرازق "كافر" و"مرتد عن الإسلام"(١٨٣).

يظهر لنا من كل ما سبق، أن نصوص رشيد رضا التي كتبها في المنار ضد كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، قد ارتكزت على يقين كامل بامتلاك الحقيقة، وهو ما أفقدها أية إمكانية جدلية، وعلى مستوى آخر، كان حس امتلاك الحقيقة في هذه النصوص، سبباً في انطوائها على كثير من "العنف الرمزي" ـ بتعبير كمال عبد اللطيف ـ وهو عنف أصبح فيما بعد ينتظر كل من يحاول صوغ الأسئلة المسكوت عنها في الفكر العربي، خاصة منها أسئلة المقدس في علاقاته وتشابكاته مع الواقع الزمني التاريخي(١٨٤).

وإذا أردنا تفسير هذا "العنف الرمزي" في حالة المنار وصاحبها بالذات، فإننا يجب أن نؤكد أن المشكلة بالنسبة لها لم تكن تنحصر فقط في كتاب يصدر هنا أو هناك، بل تمثلت بالأساس في كون كتاب علي عبد الرازق قد شكل في أحد مستوياته، محاولة بالغة الجرأة لإضفاء الشرعية على مبدأ إلغاء الخلافة الذي اعتمده مصطفى كمال، وهو ما كان يطرح على الوعي المأساوي للمصلح الإسلامي احتمالاً مخيفاً، تتحول الكمالية بمقتضاه – بطابعها العلماني المستقل عن الدين – إلى نموذج يحتذي حتى في البلاد العربية التي هي مركز الإسلام، وترتد الفعالية الدينية بالتالي إلى مواقع الدفاع(١٨٥).

وعلى مستوى أوسع، يمكن لنا في سياق تفسير هذا العنف أيضاً، أن نؤكد من جديد على محورية موقع "الخلافة" في الوعي الإسلامي، فالخلافة ـ من حيث أنها

تشكل تجسيداً سياسياً للإسلام التاريخي - لم تكن فقط نقطة اللقاء بين الدين والدنيا، بل كانت كذلك رمزاً "السيادة الدين على الدنيا"(١٨٦)، وبهذا المعنى، كان هجوم المنار العنيف على كتاب على عبد الرازق ودفاعها الدؤوب عن فكرة الخلافة، محاولة لتأكيد السلطة السياسية للدين على مجمل الشئون الدنيوية.

وفى المحصلة العامة، كان الخلاف بين المنار وصاحبها وبين طرح على عبد الرازق، هو بالدرجة الأولى خلاف في المرجعية الفكرية لكل منهما، فبينما كانت مرجعية علي عبد الرازق هي "العصر" ومقتضيات التطور، ظلت مرجعية المنار - كعادتها دوماً - هي "النص" وتقاليد السلف، وقد بلور رشيد رضا هذا الخلاف بنفسه، حين أوضح أن خطيئة على عبد الرازق من وجهة نظره هي أنه حاول حث المسلمين على أن "يختاروا لأنفسهم من الشرائع ونظم الحكم ما شاؤا من غير تقيد بنص كتاب إلهي ولا سنة نبوية ولا هدى سلف أو اجتهاد إمام متبع" وهو ما كان يعنى لدى رضا بالضبط "هدم شريعة الإسلام من أساسها"(١٨٧).

* * *

بالتوازي مع مقاومة المنار العنيفة لأفكار على عبد الرازق الواردة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، عمل رشيد رضا بهمة من أجل إحياء الخلافة من جديد بعد أن ألغى الأتراك الخلافة العثمانية، ومن هنا كان الرجل عضواً نشطاً في مجلس إدارة اللجنة المنظمة لمؤتمر الخلافة، وفى اللجان الفرعية للمؤتمر(١٨٨).

وقد انعقد مؤتمر الخلافة في القاهرة في مايو ١٩٢٦ ودامت مناقشاته لأربع جلسات، والملاحظ أنه رغم اتفاق المؤتمرين على وجوب الخلافة في الإسلام شرعاً، واتفاقهم أيضاً على ضرورة أن تجمع الخلافة - كي تكون خلافة حقة - بين السلطتين الروحية والزمنية، إلا أنهم لم يحاولوا في هذا المؤتمر مناقشة تنصيب حاكم بعينه من حكام المسلمين كخليفة جديد، واتفقوا على تأجيل بحث هذا الأمر إلى مؤتمرات أخرى تعقد لاحقاً، وهكذا يمكن القول أن مناقشات المؤتمر لم تسفر عن شئ جدي يعتد به، وانتهى الأمر عملياً إلى التسويف وعدم البت في الموضوع الأساسي وهو اختيار خليفة جديد(١٨٩).

وقد كانت المذكرة التي قدمها رشيد رضا للمؤتمر بمثابة اعتراف عملي بصعوبة الأمر كله، حيث نفض رضا فيها العبء عن ظهر جيله كلياً، حين أعاد تأكيد فكرة سابقة له مفادها أن اختيار الخليفة لا يتم إلا على مدى زمني طويل نسبياً، عن طريق إنشاء مدرسة يربى فيها المرشحون للخلافة مع أقرانهم من ممثلي جماعة "أهل الحل

والعقد" تربية إسلامية خاصة، على أن يقوم "أهل الحل والعقد" بعد ذلك، باختيار الخليفة الجديد(١٩٠).

نستنتج من ذلك، أنه حتى بين حاضري هذا المؤتمر ومنظميه، كان ثمة وعى يائس بأن الهدف من انعقاده يتنافى مع التطور التاريخي المرتكز على الأفكار الوطنية الحديثة، وقد عبر رشيد رضا نفسه قبل انعقاد المؤتمر عن هذا الوعي، حين أكد بحسرة أعتقاده بضآلة الجدوى من المؤتمر "لأن الحكومات الإسلامية المستقلة حريصة على عدم الخضوع لخليفة ينصب في غير بلادها"(١٩١).

* * *

فيما نرى، سارت علاقة المنار بالدولة العثمانية حسب نمط ثلاثي المراحل، يبدأ بالتأييد الكامل ثم يتحول إلى تأييد نقدي يدعمه حس بالتمايز، ثم يندفع أخيراً إلى المعارضة الكاملة والعداء الجذري، ففي العهد الحميدي بدأت المنار "حميدية" تماماً، ثم تمايزت عنه بفعل بروز مجموعة من التناقضات بينها وبينه على صعيد الحريات وحقوق العرب، ثم لم يلبث هذا التمايزأن تحول بفعل عوامل عديدة إلى عداء كامل، وفي عهد الإتحاديين اتبعت المنار النمط نفسه، فأيدتهم تماماً طوال عامهم الأول في السلطة، ثم تحولت مع شعورها بمقدمات سياسة التتريك إلى التأييد النقدي لهم، ثم دفعها تواصل هذه السياسة وعدم إستيعاب العرب كشركاء كاملين في الدولة إلى العداء الكامل لهم، ومع ظهور الكماليين، رحبت المنار في البداية - حسب النمط نفسه - بمصطفى كمال ورجاله جاعلة منهم منقذي الإسلام وأبطاله في مواجهة أوربا، لكن تحويل الكماليين الخلافة إلى حالة روحية مجردة من السلطة السياسية في نوفمبر ١٩٢٢ ، دفع المنار لتمييز نفسها عنهم دون أن تفقد أملها فيهم، وهو وضع استمر حتى ألغى الكماليون الخلافة العثمانية كلياً في مارس ١٩٢٤ ، وهو الحدث الذي اندفعت المنار بعده إلى حالة العداء الكامل من جديد.

ويدفعنا هذا النمط الثلاثي المتكرر، إلى الاعتقاد بأن المنار كانت راغبة بإخلاص طوال الوقت في بقاء الدولة العثمانية كصيغة سياسية ترتكز على الدين وتتجاوز القوميات، لكن كانت المشكلة أن المنار لم تستوعب التحول التاريخي نحو المبادئ القومية والعلمانية الحديثة، وهكذا كانت علاقتها بالدولة العثمانية في نهاية المطاف، محكومة بالسير في مسار مأساوي نحو خيبة أمل حتمية.

هوامش الفصل الثانى

(١) المنار، مج ١، ٢٢ شوال ١٣١٥ هـ فاتحة السنة الأولى للمنار، ص ١٣

(٢) راجع: المنار، مج ١، ٢٥ محرم ١٣١٦ هـ صيحة حق، ص ٢٢١ ـ ٢٢٤& وراجع أيضاً: المنار، مج ١، ١٩ رجب ١٣١٦هـ الإصلاح في الدولة العلية، ص ٧٣٦- ٧٣٧ .

(٣) حول هذه السياسة راجع: السلطان عبد الحميد الثاني، مذكرات، مصدر سابق، ص ٦٤ ـ ٧٣& وراجع أيضاً: ألما وتلن، مرجع سابق، ص ١٤٣- ١٤٤ .

(٤) المنار، مج ١، ٧ ربيع الأول ١٣١٦ هـ من نحالف؟ ، ص ٣٥٧ - ٣٥٩.

* بالنسبة لألمانيا، كان مشروع "سكة حديد الحجاز" جزءاً من سياسة القيصر "ولهلم الثاني" التى اتبعها بعد سقوط بسمارك، والمعروفة باسم "الاتجاه نحو الشرق Drang, nach, Osten " والتى استهدف من خلالها - مدفوعاً بضغوط الرأسمالية الألمانية - التوسع اقتصادياً في الدولة العثمانية ومواجهة النفوذ الفرنسي - الروسي في المنطقة العربية، وقد تمثلت هذه السياسة في حصول مجموعة من الشركات الألمانية على حقوق بناء مجموعة من خطوط السكك الحديدية في املاك الدولة العثمانية، للحصول على موطئ قدم لألمانيا على الخليج الفارسي من ناحية وعلى البحر الأحمر من ناحية أخرى، منذ نهاية ثمانينات القرن التاسع عشر، وقد بلغت ذروتها بزيارة "ولهلم الثاني" الى الإستانة عام ١٨٩٨، والتي أحيطت بدعاية ضخمة. راجع: محمد أنيس، مرجع سابق، ص١٧٢- ١٧٤ .

(٥) المنار، مج ٣ ، ١٨ يوليو ١٩٠٠، المشروع الحميدي الأعظم ـ سكة حديد الحجاز، ص ٣١٣ -٣١٨.

(٦) جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٧) المنار، مج ١٨، يوليو ١٩١٥، الدولة والألمان والسكتان المتضادتان، ص ٤٧٢.

(٨) راجع: المنار، مج ١، ٧ ذي القعدة ١٣١٥ هـ التعصب، ص ٦٦ - ٦٧ & وراجع أيضاً: المنار مج ٢، ٢٦ أغسطس ١٨٩٩، الاحتفال بعيد الجلوس الهمايوني، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

(٩) راجع: المنار، مج ١، ٢٦ رجب ١٣١٦ هـ الإصلاح المطلوب، ص ٧٥٠ ـ ٧٥٢ .

(١٠) المنار، مج ١، ١٠ جمادى الأولى ١٣١٦ هـ مقدمة كتاب الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية، ص ٥٢٤ - ٥٣٤ .

(١١) راجع: المنار، مج ٢، ١٧ يونيو ١٨٩٩، باب الأخبار، ص ٢٢٣& وراجع أيضاً: المنار، مج ٢، ٢٤ يونيو ١٨٩٩، أتقتلون رجلاً أن يقول ربى الله، ص ٢٣٥ - ٢٣٧.

(١٢) المنار، مج ٨ ، ١٥ سبتمبر ١٩٠٥، المصاب العظيم بوالدنا البر الرحيم، ص ٥٥٥.

(١٣) راجع: المنار، مج ١، ٢١ ذي القعدة ١٣١٥ هـ المنار في بلاد الشام، ص ٨٨ & وراجع أيضاً:

المنار، مج ١، ١٤ ربيع الأول ١٣١٦ هـ مراقبو الجرائد في سوريا، ص ٣٨٢ .

(١٤) المنار، مج ١٢، أكتوبر ١٩٠٩، طلب الحكومة الحميدية معاقبتنا على جناية المنار، ص ٧١٦ -٧١٧ .

(١٥) المنار، مج ١٢، فبراير ١٩٠٩، فاتحة السنة الثانية عشرة، ص ٦-٧ & وحول أساليب العهد الحميدي في تعقب وإسكات الصحفيين السوريين المغتربين المعارضين له راجع أيضاً: إحسان عسكر، نشأة الصحافة السورية، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ١٩٧٢، ص ٥٨ – ٥٩.

(١٦) المنار، مج ٣، ٣٠ إبريل ١٩٠٠، الوحدة العربية، ص ١٢١ ـ ١٢٤.

(١٧) راجع: المنار، مج ٣، ٢٠ مايو ١٩٠٠، الترك والعرب "١"، ص ١٧٠ & ١٧١ – المنار، مج ٣، ٢٩ مايو ١٩٠٠، الترك والعرب "٢"، ص ١٩٤.

(١٨) في هذا السياق بالذات يمكن فهم ربط محمد عبده الشهير انحطاط العالم الإسلامي "باستعجام" حكامه وأيلولة السيادة فيه إلى غير العرب. راجع: المنار، مج ٥، أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٢٣ – ٥٢٤ & وراجع أيضاً:

Haim . Sylvia Arab nationalism, California, 1964, pp 21-23 .

(١٩) المنار، مج ٣، ٨ يوليو ١٩٠٠، مدنية العرب "١"، ص ٢٩٠ – ٢٩١.

(٢٠) الكواكبي، أم القرى، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٣٩١ – ٣٩٢.

(٢١) مصطفى كامل، أوراق مصطفى كامل، المقالات، الكتاب الثاني، إشراف وتحقيق: يواقيم رزق مرقص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٢٢ – ٢٤.

(٢٢) المنار، مج ٢، ٦ يناير ١٩٠٠، اللواء، ص ٧٠٢ – ٧٠٣.

(٢٣) راجع: المنار، مج ١٢، ديسمبر ١٩٠٩، العرب والترك: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا "١"، ص ٨٢٤– ٨٢٥ & وحول موقف "بلنت" من مسألة "الخلافة العربية" راجع:

Blunt, W.S, My Diaries. London, 1932, P.450.

(٢٤) راجع: المنار، مج ٥، ١٤ فبراير ١٩٠٣، تتمة الاجتماع الثاني عشر لجمعية أم القرى، ص ٨٦٢-٨٦٤ & وراجع أيضاً: المنار، مج ٥، ٢٨ فبراير ١٩٠٣، لاحقة سجل جمعية أم القرى، ص ٩٠٢ – ٩٠٨.

(٢٥) المنار، مج ٤، ١١ مارس ١٩٠٢، خاتمة سنة المنار الرابعة، ص ٩٥٩-٩٦٠.

(٢٦) المنار، مج ٦، ١٨ فبراير ١٩٠٤، دعوى الخلافة، ص ٩٥٦ – ٩٥٨.

(٢٧) راجع مثلاً: المنار، مج ٦، ٤ يناير ١٩٠٤، استمساك العرب بالدولة العلية، ص٧٩٩ – ٨٠٠ & وراجع أيضاً: المنار، مج ٧، ٢ابريل ١٩٠٤، الخلافة – أو الترك والعرب، ص٧١ ، ٧٤.

(٢٨) المنار، مج ٣، ٨ يوليو ١٩٠٠، مدنية العرب "١"، ص ٢٩٢– ٢٩٣ .

(٢٩) المنار، مج ٤، ١١ مارس ١٩٠٢، إصلاح الدولة العلية: رأى يستحق النظر، ص ٩٢٢.

(٣٠) المنار، مج ٦، ١٤ إبريل ١٩٠٣، الدولة العلية وماليتها "المؤرخ العثماني م . ق" ص ٧٠ & ٧٣ - وحول محورية عام ١٩٠٣ كمرحلة في تطور موقف المنار من العهد الحميدى راجع: عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، دار الأهالي - دمشق، ١٩٩٤، ص٧٥

(31) Shaw. Stanford. History of the Ottoman empire and modern Turkey, vol.2.

Cambridge, 1977, pp.207- 211.

(٣٢) المنار، مج٦ ، ٢٤ أغسطس ١٩٠٣، الدولة العلية ومكدونية ورأى في الإصلاح، ص ٤٣٢

(٣٣) نفسه، ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

(٣٤) في تعليقه على اقتحام الشرطة دار عائلته بالقلمون ونهب مكتبته، كان واضحاً أن رشيد رضا قد اتخذ قراراً بالمواجهة، حيث قال "إن مقاومة العلم وإهانة أهله ربما كانتا سبباً في إيقاظ الأذهان وإشهاد الأبصار مالم تكن تشاهد من مضرات هذه الحكومة، بل قد تكون سبباً لإحفاظ قلوب جميع طبقات الأمة على هذه الحكومة، ومتى حقدت الأمة فلا يلبث مرجل حقدها أن ينفجر". المنار، مج٨، ١٩ يونيو١٩٠٥، محاربة الوهم للعلم وتأثير السعاية في الدولة العثمانية، ص ٣١٧ & وفى تعليقه على وفاة والده بعد خضوعه الطويل لمراقبة السلطات ، سخر رضا من "تلاعب سفهاء الجواسيس بالدول" ثم أكد بنفسه نيته دخول ميدان السياسة للبحث في "خلل الدولة وبيان طرق إصلاحها" بعد وفاة أستاذه ووالده. راجع: المنار، مج ٨ ، ١٥ سبتمبر ١٩٠٥، المصاب العظيم بوالدنا البر الرحيم، ص ٥٥٥ ف وراجع أيضاً: وجيه كوثرانى، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣٥) المنار، مج ٩ ، ٢٣ يونيو ١٩٠٦، حال المسلمين في العالمين ودعوة العلماء إلى نصيحة الأمراء والسلاطين، ص ٣٥٧ -٣٦٣ .

(٣٦) المنار، مج ١٠، يونية ١٩٠٧، منافع الأوربيين ومضارهم في الشرق - الفائدة الثانية الخروج من الاستبداد، ص ٢٨١ -٢٨٢.

(٣٧) المنار، مج ٩ ، فبراير ١٩٠٧، جمعية الشورى العثمانية، ص ٩٥١ & وراجع نص "اللائحة الأساسية" للجمعية في: المنار، مج٩، فبراير ١٩٠٧، اللائحة الأساسية لجمعية الشورى العثمانية ص ٩٥٢ ف وحول موقف السلطان من هذه الجمعية راجع: زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية: مع دراسة تاريخية للعلاقات العربية التركية، دار النهار ، بيروت ، ١٩٦٨، ص١٩٥.

(٣٨) المنار، مج ٩، فبراير ١٩٠٧، جمعية الشورى العثمانية، ص ٩٥١.

(٣٩) راجع: محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص ١١٧ & وراجع أيضاً: اميمة عمران، صحيفة المنار- دراسة تاريخية وفنية، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الإعلام - جامعة القاهرة، ١٩٩٢، ص

١٣٢.

(٤٠) أحمد الشرباصى، رشيد رضا صاحب المنار ـ عصره وحياته ومصادر ثقافته، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٣٦.

(٤١) حول أثر حقبه التنظيمات في زرع القيم الحديثة لدى النخبة الثقافية التركية الجديدة راجع:

Lewis. Bernard,The emergence, op cit., pp. 147-148.

وحول مراحل تطور النضال الحركي ضد الاستبداد الحميدى راجع:

Shaw, op.cit. pp. 255-259,265

(٤٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٤٣) جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ١٧٦-١٧٧.

(٤٤) المنار، مج ١١، يوليو ١٩٠٨، عيد الأمة العثمانية بنعمة الدستور والحرية، ص ٤١٧-٤٢١ & وراجع أيضاً: المنار، مج ١١، أغسطس ١٩٠٨، الأمة العثمانية و الدستور، ص ٥٣٩-٥٤٤.

* في تجل بالغ الأهمية لهذه اللحظة التاريخية المتفائلة، طرح رشيد رضا في هذه الفترة تعريفاً لمفهوم الأمة يقول فيه "يطلق لفظ الأمة في عرف علماءالاجتماع والسياسة، على الجمع العظيم الذي يتألف من شعوب متعددة، ويرتبط بعض أفراده ببعض بقوانين ومصالح مشتركة". راجع: المنار، مج ١١، ديسمبر ١٩٠٨، خلاصة الخطبة الأولى في افتتاح مجلس المبعوثان، ص٨٦٠ وما يثير اهتمامنا في هذا التعريف، أنه يختلف جذرياً عن رؤية رضا لمفهوم الأمة في هذه المرحلة، راجع الفصل الأول من هذه الدراسة، ذلك أن الملاحظة الأبرز في هذا التعريف هي أن رضا قد استبعد منه كلياً الدين كأساس لبناء الأمة، مستبدلاً به أسساً علمانية الطابع هي القانون والمصالح المشتركة، ولا شك أن هذا كان مراعاة منه لمقتضيات التأليف بين المسلمين وغيرهم في الدولة، كما كان أيضاً ثقة منه – وهي ثقة ذات طابع لحظي وانفعالي فيما نرى – بقدرة الدستور على حماية حقوق جميع العناصر والطوائف العثمانية، وعلى تأسيس "مواطنة عثمانية" مشتركة.

(٤٥) المنار، مج ١١، يناير ١٩٠٩، خطب ودروس صاحب المنار في سورية، ص ٩٠٦.

(٤٦) المنار، مج ١١، يناير ١٩٠٩، رحلة صاحب المنار إلى سورية "٣"، ص ٩٣٦- ٩٣٧ & وحول هذه الجمعية التي أغلقها الاتحاديون بعد ذلك بشهور قليلة راجع: جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ١٧٧ – ١٨٠.

(٤٧) حول هذه المحاولة راجع: محمد أنيس، مرجع سابق، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ & وأيضاً: أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول، مرجع سابق، ص ٢٧١ – ٢٧٢.

(٤٨) المنار، مج١٢، مايو ١٩٠٩، إحدى الكبر وكبرى العبر – خلع عبد الحميد خان، ص ٢٧٦ –

.٢٨٨

(٤٩) حول حالة التعاطف تلك راجع: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول، المطبعة النموذجية – القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٠ - ٣٣ .

(٥٠) المنار، مج ١٢، مايو ١٩٠٩، الانقلاب العثماني الميمون بخلع عبد الحميد ورأى جرائد مسلمي الهند فيه – جواب المنار، ص٣٠٤- ٣١٤ .

(٥١) راجع مثلاً: المؤيد، ٨ مايو١٩٠٩، فظائع الأستانة.

(٥٢) المنار، مج ١٢، مايو ١٩٠٩، الدولة العلية الدستورية والدين، ص ٣١٨ -٣١٩ .

(٥٣) المنار، مج ١٢، يونية ١٩٠٩، طعن المؤيد في الدولة العلية الدستورية، ص ٣٩٨-٤٠٠.

(54) Rosenthal. Erwin , op.cit , p. 46

(٥٥) راجع: المنار، مج ١٢، سبتمبر ١٩٠٩، الدستور والحرية والدين الإسلامي، ص ٦٠٧ ـ٦١٠&
(٥٦) المنار، مج ١٢، يونيو ١٩٠٩، الانقلاب الميمون وأثر السلطان عبد الحميد في الدولة ومقاومته للدستور "رفيق العظم"، ص٣٤٠-٣٤٩.

(٥٧) حول بدايات قلق المنار من ممارسات الاتحاديين بهذا الخصوص راجع: المنار، مج ١٢، إبريل ١٩٠٩، الدستور وجمعية الاتحاد والترقى، ص٢٣٦& وحول أسس وبدايات سياسة التريك راجع: Shaw, op.cit, pp.260 - 263. ، وراجع أيضاً: مجيد خدورى، مرجع سابق، ص ٣٠

(٥٨) راجع: المنار، مج ١٢، نوفمبر ١٩٠٩، المفيد، ص ٧٩١ - ٧٩٢ .

(٥٩) المنار، مج ١٢، أغسطس ١٩٠٩، الجنسيات العثمانية واللغتان العربية والتركية، ص ٥٠٦- ٥٠٧ & وراجع حول هذا الاقتراح: جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٦٠) راجع: & Shaw , op.Cit, p.288 وراجع أيضاً: أحمد عبد الرحيم مصطفى ، أصول، مرجع سابق، ص ٢٨٠ -٢٨١ .

* حول هذه المدرسة راجع الفصل الخامس من هذه الدراسة: المنار وقضايا التربية والتعليم.

(٦١) المنار، مج ١٢، ديسمبر ١٩٠٩، العرب والترك: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا "١"، ص ٨٢٨ - ٨٣٢.

(٦٢) نفسه، ص ٨٢٥ - ٨٣١.

(٦٣) المنار، مج ١٢، يناير ١٩١٠، العرب والترك: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا "٢"، ص ٩١٦ -٩١٩ & وحول جهود الاتحاديين لتنزيك التعليم راجع: توفيق على برو، العرب والترك في العهد الدستوري ١٩٠٨ ١٩١٤ –، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠، ص ٩٨ -٩٩ & وحول محاولاتهم إضعاف وجود العرب في وظائف الدولة راجع: سليمان موسى، الحركة العربية المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة ١٩٠٨ -١٩٢٤ ، دار النهار ، بيروت، الطبعة الثانية،

١٩٧٧، ص ٢٥ - ٢٦.

(٦٤) المنار، نفسه، ص ٩٣٠ - ٩٣٢.

(٦٥) نفسه، ص ٩٣١.

(٦٦) حول دور الصحافة التركية في إذكاء الخلاف بين العرب والترك في هذه الفترة راجع: توفيق على برو، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

(٦٧) المنار، مج ١٣، إبريل ١٩١٠، العرب والترك، ص ٢١٩ - ٢٢٥.

(٦٨) المنار، مج ١٣، يونيو ١٩١٠، كيف تنال الأمم حقوقها، ص ٣٤٩ - ٣٥٣.

(٦٩) راجع: إحسان عسكر، مرجع سابق، ص ١٧٢ - ١٧٥.

(٧٠) راجع: المنار، مج ٢٤ ، يناير ١٩٢٣، حزب حشوية الفقهاء الجامدين، ص ٦٥.

(٧١) المنار، مج ١٤، يوليو ١٩١١، جمعية الاتحاد ومشروع العلم والإرشاد، ص ٥٦٠.

(٧٢) المنار، مج ١٤، يناير ١٩١١، الماسون في الدولة العثمانية، ص ٨٠ & وحول هذا الموضوع راجع أيضاً: إرنست رامزور، تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨، ترجمة: صالح العلي، بيروت ١٩٦٠، ص ١٢٦- ١٢٧.

(٧٣) المنار، مج ١٣، نوفمبر ١٩١٠، الخطر على الدولة العثمانية، ص ٧٢٥- ٧٢٦ & وحول علاقة الاتحاديين باليهود راجع أيضاً: أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول، مرجع سابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٧٤) المنار، مج ١٤، ٢٩ إبريل ١٩١١، الأميرالاى صادق بك وجمعية الاتحاد والترقى، ص ٢٦٧

(٧٥) توفيق على برو، مرجع سابق، ص ٢٩٩ -٣٠١ .

(٧٦) المنار، مج ١١، يناير ١٩٠٩، رحلة صاحب المنار إلى سورية "٣"، ص ٩٣٧ -٩٣٨ .

(٧٧) راجع: المنار، مج ١٤ ، أكتوبر ١٩١١، إنذار إيطالية للدولة العثمانية وجواب الدولة على الإنذار، ص ٧٨٢ - ٧٨٤.

(٧٨) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٨٥، ص ١٩٤.

(٧٩) المنار، مج ١٤، نوفمبر ١٩١١، مقدمات الحرب في طرابلس الغرب، ص ٨٦٢ -٨٦٧ .

(٨٠) المنار، مج ١٤، ديسمبر ١٩١١، الخطر الأكبر على بلاد العرب والرأي في تلافيه، ص ٩٥٠ - ٩٥١ .

(٨١) راجع نموذجاً لهذا التأييد في: المنار، مج ١٥، نوفمبر ١٩١٢، الجامعتان الإسلامية والعثمانية "٢"، ص ٨٣٨ & وحول تكوين حزب الحرية والائتلاف ووصوله للسلطة راجع:

Lewis.Bernard, The emergence, op.cit, pp.217 -219 & وحول أفكاره اللامركزية راجع: ساطع الحصرى، البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت، ١٩٦٥، ص ١٢٠-١٢١.

(٨٢) توفيق على برو، مرجع سابق، ص ٣٦٩.

(٨٣) حول أسباب هذه الحرب راجع: أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول، مرجع سابق، ص ٢٧٨

(٨٤) المنار، مج ١٥، نوفمبر ١٩١٢، الحر ب العثمانية البلقانية، ص ٨٧٦ - ٨٧٧.

(٨٥) راجع: المنار، مج ١٥، نوفمبر ١٩١٢، الجامعتان الإسلامية والعثمانية "٢"، ص ٨٣٩.

(٨٦) راجع حول تشكيل هذا الحزب وشخصيات مؤسسيه: أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، د. ت، ص٢٢.

(٨٧) قال رشيد رضا عن هذا المرضوع "لما رأينا البلقانيين قد استولوا على الدولة في الحرب حتى كادوا يستولون على الأستانة، علمنا أن الخطر على الدولة أكبر وأسرع مما كنا نخشى، وأن الدولة إذا كانت قد عجزت عن حفظ الرومللى وهو سياج الأستانة وحصنها أمام البلقان، فلابد أن تعجز بالأولى عن الدفاع عن بلادنا العربية إذا هجمت عليها دولة قوية، إذا ليس في بلادنا حصون ولا سلاح، وكان هذا الأمر منبهاً لكثير من أهل الغيرة من العرب إلى وجوب جعل إدارة الدولة من نوع اللامركزية، لأن ذلك أدعى إلى عمران كل قطر واستعداده للدفاع عن نفسه عند عجز المركز العام عن الدفاع عنه" وهكذا "تأسس حزب اللامركزية بمصر في أثناء حرب البلقان". راجع: المنار، مج ١٩، يوليو ١٩١٦، العصبية الجنسية التركية وعاقبة قتل نابغى العرب بسورية، ص ٧٧ - ٧٨.

(٨٨) راجع نص البيان في: المنار، مج ١٦، مارس ١٩١٣، بيان حزب اللامركزية الإدارية العثماني، ص ٢٢٦ - ٢٢٩.

(٨٩) راجع نص البرنامج في: المنار، مج ١٦، مارس ١٩١٣، برنامج حزب اللامركزية الإدارية العثماني، ص ٢٢٩ - ٢٣١.

(90) Lewis. Bernard, The emergence , op.cit, p.220 .

(٩١) راجع: المنار، مج ١٦، مارس ١٩١٣، اللامركزية الإدارية وحياة البلاد العثمانية، ص ٢٣٨.

(٩٢) راجع: المنار، مج ١٦، فبراير١٩١٣، حال الدولة ومستقبلها، ص ١١١ - ١١٢.

(٩٣) راجع: أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٩٤) راجع: المنار، مج ١٦، إبريل ١٩١٣، الصلح بعد سوء العاقبة بسقوط يانية وأدرنة، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

(٩٥) المنا ر، مج ١٦، إبريل ١٩١٣، مستقبل الدولة العثمانية، ص ٣٢٠.

(٩٦) بلور اسكندر عمون، رفيق رشيد رضا في حزب اللامركزية، هذه الفكرة بشكل واضح، حين

أكد في المؤتمر العربي الأول بباريس في يونية ١٩١٣، أن الأمة العربية "لا تريد إلا استبدال الحكم الفاسد الذي كاد يودى بالدولة، بالحكم الذي يرحى منه وحده الصلاح والنجاح لنا ولهم - أي للعرب والأتراك - وهو الحكم على قاعدة اللامركزية .... أما إذا أبت الأمة التركية إلا الهلاك، فالعرب معذورون إذا ترددوا قبل أن يلقوا بأنفسهم معها في الهوة"، راجع: اللجنة العليا لحزب اللامركزية الإدارية العثماني، المؤتمر العربي الأول، القاهرة، ١٩١٣، ص ١٠٣.

(٩٧) حول هذا الاتفاق وردود الأفعال عليه راجع: ساطع الحصرى ، مرجع سابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٩٨) المنار، مج ١٦، يونية ١٩١٣، تفريط الاتحاديين بحقوق الدولة في خليج فارس والعراق والطرف الشرقي من جزيرة العرب والتزلف بذلك إلى إنكلترا، ص ٤٧١- ٤٧٥ ف وفى مقال تحليلي طويل كتبه رشيد رضا فيما بعد، قال الرجل واصفاً أحداث هذه الفترة، أنه أنتاب الزعماء العرب المطالبين باللامركزية في الدولة العثمانية إحساس قوى في هذه المرحلة بأن حكومة الاتحاديين " تبيع العرب للدول الأوروبية الاستعمارية وترقى شعبها بثمنهم". المنار، مج ٢٤ ، فبراير ١٩٢٣، علاقة الخلافة بالعرب والترك، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٩٩) راجع: المنار، مج ١٦، سبتمبر ١٩١٣، قرارات المؤتمر السوري العربي، ص ٧١٧- ٧١٨ & وراجع أيضاً: اللجنة العليا لحزب اللامركزية، المؤتمر العربي الأول، مصدر سابق، ص ١١٣ - ١١٦.

(١٠٠) حول ملابسات عقد الاتفاق وأهم نصوصه راجع: المنار مج ١٦، أغسطس ١٩١٣، الإصلاح والاتفاق بين الاتحاديين والعرب، ص ٦٣٤-٦٤٠.

(١٠١) راجع حول الموضوع: جورج انطونيوس، مرجع سابق، ص ١٩١- ١٩٥.

(١٠٢) راجع نص البيان في: المنار، مج ١٦، ٣٠ أكتوبر ١٩١٣، بيان للأمة العربية من حزب اللامركزية، ص ٨٤٩ - ٨٥٩.

(١٠٣) المنار، مج ١٦، ٣٠ أكتوبر ١٩١٣، بيان حزب اللامركزية والإصلاح في الولايات العربية، ص ٨٧٩-٨٨٠.

(١٠٤) في سبتمبر ١٩١٣، جاء على صفحات المنار أن "الإسلام لا يعتز بدولة أعجمية لا يكون العرب بناة أساسها، وكذلك لا يفجعه سقوطها ولا يؤلمه هبوطها". راجع: المنار، مج ١٦، سبتمبر ١٩١٣، العرب والعربية بهما صلاح الأمة الإسلامية "عبد الحق الأعظمى البغدادي"، ص ٧٥٧ ف وفى أكتوبر ١٩١٣ جاء فيها "إذا أذعن الأتراك لمطالب العرب وساووهم بأنفسهم وأشركوهم فى الأحكام، اشتد ساعدهم وصلح حالهم وقوى ملكهم، وإلا كان القول الفصل للقوة وانتهى الإشكال على أحد أمرين إما الإذعان وإما الانفصال، تلك سنة الكون لا تنقضها سياسة الرياء ولا تحولها عن مجراها الوعود الكاذبة والعقود المرقعة". راجع: المنار، مج ١٦، أكتوبر ١٩١٣، الجنسية واللغة "أمين أبو خاطر"، ص ٨٦٧.

(١٠٥) المنا ر، مج ١٧، إبريل ١٩١٤، مستقبل الدولة العثمانية وطلاب الإصلاح من العرب، ص

.٣٩٥

(١٠٦) حول هذه المفاوضات راجع: أمين سعيد، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ١٣٠.

(١٠٧) المنا ر، مج ٣١، يونية ١٩٣١، الشريف حسين ملك الحجاز السابق - وفاته والعبرة من ترجمته، ص ٧١٩ -٧٢٠.

(١٠٨) نفسه، ص ٧٢٠.

(١٠٩) راجع: شكيب أرسلان، مصدر سابق، ص ١٥٢ - ١٥٤.

(١١٠) راجع: جمال باشا، مذكرات جمال باشا، ترجمة: على أحمد شكري، القاهرة، ١٩٢٣، ص ٣٤٠ - ٣٤٣.

(١١١) راجع: أمين سعيد، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٦٦-٧١.

(١١٢) راجع نص البيان في: المنار، مج ١٩، يوليو ١٩١٦، بيان من جمال باشا، ص ١١٦ - ١١٩.

(١١٣) أمين سعيد، مرجع سابق، المجلد الأول، ص ٦٧.

(١١٤) المنار، مج ١٩، يوليو ١٩١٦، تعقيب المنار على بيان جمال باشا، ص ١١٩.

(١١٥) المنار، مج ١٩، يوليو ١٩١٦، العصبية الجنسية التركية وعاقبة قتل نابغى العرب بسورية، ص ٧٩-٨٠ ف ومن المهم هنا أن نذكر، أن جمال باشا وصف في مذكراته أثر المنار في تطور العلاقة بين العرب والترك فقال "أصدر الشيخ رشيد رضا من أهالي طرابلس الشام، صحيفة في مصر ملأها بالعبارات المثيرة ضد زعماء حزب الاتحاد والترقى، جعلت كل من يقرأها عدواً لتركيا". راجع: مذكرات جمال باشا، مصدر سابق، ص ٩٠.

(١١٦) المنار، نفسه، ص ٨١.

(١١٧) راجع مثلاً: المنار، مج ١٢، يناير ١٩١٠، وجوب تعلم اللغة العربية، ص ٩٠٥-٩٠٩.

(١١٨) المنار، مج ٢٠، يوليو ١٩١٧، المسألة العربية - مقالة للتاريخ، ص ٣٥.

(١١٩) نفسه، ص ٤٣- ٤٤.

(١٢٠) نفسه، ص ٣٤ ٣٥ .

(١٢١) نفسه، ص ٣٥ - ٣٦ & وحول هذه المسألة راجع أيضاً: ناصيف نصار، تصورات، مرجع سابق، ص ٩٣.

(١٢٢) حول هذنه مدروس راجع: عبد العزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٩٢، ص٢٤٢ -٢٤٣ .

(١٢٣) محمد عزة دروزة، تركيا الحديثة، بيروت، ١٩٤٦، ص ١٣.

(١٢٤) حول معاهدة سيفر التى وقعها العثمانيون في أغسطس ١٩٢٠، راجع: نفسه، ص ٣٧ -٣٨

(١٢٥) حول ظهور مصطفى كمال وعمله السياسي المبكر، راجع:

Lewis. Bernard,The emergence, op.cit, pp.238 - 239 .

(126) Shaw, op.cit, pp. 342- 343 .

(١٢٧) راجع: المنار، مج ٢١ ، يونيو ١٩١٩، الدولة العثمانية بعد الهدنه، ص ٢٢٣- ٢٢٤ .

(١٢٨) المنار، مج ٢٢، ٣١ أكتوبر ١٩٢١، آيات الله فى المسلمين والرجاء بعد اليأس، ص ٧٤٣ ف و حول انتصارات الكماليين على اليونانيين راجع: & Shaw , Op.cit . pp. ٣٥٩ -٣٦٤ وحول تأليفهم الجمعية الوطنية وإصدارهم الميثاق الوطني راجع: عبد العزيز الشناوى، مرجع سابق، ج١، ص ٢٥٨ -٢٦٣ .

(١٢٩) المنار، نفسه، ص ٧٤٣ - ٧٤٤.

(١٣٠) حول هذا التعاطف الشعبي مع الكمالية راجع: محمد عبد الله عنان، ثلثا قرن من الزمان، كتاب الهلال، ١٩٨٨، ص ٥٤ ف وراجع أيضاً: وجيه كوثرانى ، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا "دراسة ونصوص"، دار الطليعة - بيروت، ١٩٩٦، ص ٧.

(١٣١) محمد عزة دروزة، مرجع سابق، ص ٥٧.

(١٣٢) راجع حول هذا الصراع: احمد عبد الرحيم مصطفى، أصول، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(١٣٣) المنار، مج ٢٣، نوفمبر ١٩٢٢، الانقلاب التركى الجديد - وثائق تاريخية، ص ٧٠٣ - ٧١٣.

(١٣٤) المنار، مج ٢٣، نوفمبر ١٩٢٢، ظفر الترك باليونان وثلهم عرش دولة أل عثمان، ص ٧١٤ - ٧١٥.

(١٣٥) نفسه، ص ٧١٧ -٧١٩ .

(١٣٦) المنار، مج ٢٣، ديسمبر ١٩٢٢، تعليق المنار على خطبة مصطفى كمال، ص ٧٨٤-٧٨٥.

(١٣٧) المنار، مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، مؤتمر الصلح بين الترك وأوربة في لوزان ص ١٤٥ - ١٤٦ & وحول هذا المؤتمر والمعاهدة التي انتهى إليها راجع : Shaw, op.cit, pp. 366 - 368

(١٣٨) راجع الحلقة الأولى من هذا الكتاب فى: المنار، مج ٢٣، ديسمبر ١٩٢٢، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية، ص٧٢٩ -٧٥٢ .

(139) Kerr, op.cit, p.176.

(١٤٠) المنار، مج ٢٤ ، مارس ١٩٢٣، تأثير الإمامة في إصلاح العالم الإسلامي، ص ١٩٨.

(١٤١) المنار، مج ٢٤، يونية ١٩٢٣، الخلافة أو الإمامة العظمى - المقدمة، ص ٤٦٣- ٤٦٥.

(١٤٢) راجع: المنار ، مج ٢٤ ، يناير ١٩٢٣، وحدة الإمامة بوحدة الأمة، ص ٥٧ .

(١٤٣) المنار، مج ٢٤ ، مايو ١٩٢٣، الخلافة أو الإمامة العظمى - الخاتمة، ص ٣٦٤ -٣٦٥ & وحول هذا الطابع العملي راجع:

Rosenthal. Erwin, op.cit, pp. 67 - 68 .

(١٤٤) المنار، مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، إقامة الخلافة في بلاد الترك - موانعها ومرجحاتها، ص ١٠٨ -١٠٩ .

(١٤٥) المنار، مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، علاقة الخلافة بالعرب والترك، ص ١٠١- ١٠٢ .

(١٤٦) راجع: المنار، مج١٥، فبراير ١٩١٢، حديث في صلح اليمن - تعليق المنار، ص١٥٧- ١٥٨ .

(١٤٧) المنار، مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، نموذج من النظم الواجب وضعها للخلافة، ص ١١٠.

(١٤٨) نفسه، ص ١١١ .

* راجع جزئية "علاقة الدين بالدولة" في الفصل الأول من هذه الدراسة.

(١٤٩) المنار، مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، علاقة الخلافة بالعرب والترك، ص ١٠١ .

(١٥٠) مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٨١.

(151) Lewis. Bernard, the emergence, op.cit, pp.258 - 260 .

(١٥٢) المنار، مج ٢٥، مايو ١٩٢٤، الانقلاب الديني والسياسي فى الجمهورية التركية، ص ٢٧٤ - ٢٨٨.

(١٥٣) المنار، مج ٢٥ ، مايو ١٩٢٤، ما هذه العاصفة الهوجاء ؟ "الشيخ محمد شاكر"، ص ٢٩٨.

(١٥٤) راجع حول القانون "احمد السعيد سليمان"، التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة، القاهرة، ١٩٦١، ص ٦٣.

(١٥٥) المنار، مج ٢٦، إبريل ١٩٢٥، فتنة الاستغناء عن كلام الله العربي المنزل بترجمة أعجمية من كلام البشر، ص ٦.

(156)Lewis. Bernard, the emergence, op .cit, p 261.

(١٥٧) المنار، مج ٢٦، يناير ١٩٢٦، تتمة فتوى اللباس والزى، ص ٤٩٦ -٤٩٧ .

(١٥٨) محمد عزة دروزة، مرجع سابق، ص ١١١.

(١٥٩) المنار مج ٢٨، أكتوبر ١٩٢٧، الشعب التركي، ص ٦٣٥ - ٦٣٧ ف و حول السجال بين شكيب أرسلان وجريدة السياسة راجع: الأخبار، ٤ أغسطس ١٩٢٧، الروح المدني فى تركيا - احذروا الألفاظ الخلابة "شكيب أرسلان"، وأيضاً: السياسة، ٧ سبتمبر ١٩٢٧، الانقلاب التركي بين أنصاره وخصومه "محمد عبد الله عنان".

(١٦٠) راجع: محمد عزة دروزة، مرجع سابق، ص ١١٢.

(١٦١) المنار، مج ٢٩، يونيو ١٩٢٨، الجهر بالإلحاد ودعايته باسم التجديد - حكومة الترك اللادينية، ص ٢٢٦.

(١٦٢) دروزة، مرجع سابق، ص ١٢٠- ١٢٤ .

(١٦٣) راجع: المنار ، مج ٢٩، أكتوبر ١٩٢٨، حقائق فى عداوة ملاحدة الترك للإسلام، ص ٤٦٤ -٤٧٤ .

(١٦٤) راجع: المنار، مج ٢٩، أكتوبر ١٩٢٨، خطر هجوم الكماليين على الإسلام "أحمد جميل الرافعى"، ص ٤٥٦ - ٤٦٢.

(١٦٥) حول ردود الفعل الرافضة لهذا الإجراء راجع نموذجاً: الأهرام، ٢٧ يناير ١٩٣٢، يا فتاح يا عليم "محمد الغنيمى التفازانى"، وراجع أيضاً: نور الإسلام، محرم ١٣٥١ هـ كلمة في ترجمة القرآن الكريم "محمود أبو دقيقة" & وحول رد فعل مؤيد لهذا الإجراء، راجع: الأهرام، ٨ فبراير ١٩٣٢، الترك والقرآن والإسلام "محمد فريد وجدي" & وحول جذور فكرة ترجمة القرآن في تركيا، راجع: زين نور الدين زين، مرجع سابق، ص ٨٨.

(١٦٦) المنار، مج ٣٢، مارس ١٩٣٢ ، ترجمة القرآن وكون العربية لغة الإسلام ، ص ١٨٥-١٨٧.

(١٦٧) نفسه، ص ١٨٨.

(١٦٨) المنار، مج ٣٤ ، ديسمبر ١٩٣٤، غاية مصطفى كمال من مراحله، ص ٤٧٨.

(١٦٩) المنار، مج ٢٥ ، أكتوبر ١٩٢٤، مؤتمر الخلافة، ص ٥٣٢- ٥٣٣ .

(١٧٠) عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨-١٩٣٦، مكتبة مدبولى، ١٩٨٣، ص ٥٨٤.

(١٧١) راجع بشكل خاص: على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار المعارف للطباعة والنشر ـ سوسة، ١٩٩٩، ص ٦٥ ـ ١٠٧.

(١٧٢) نفسه، ص ١٢١.

(١٧٣) فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ٣٣٩.

(١٧٤) على عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٢٤ & و قارن مع: توماس أر نولد، الخلافة، ترجمة: جميل معلي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص ٢١- ٢٥ .

(١٧٥) المنار، مج ٢٦ ، يونية ١٩٢٥، الإسلام وأصول الحكم، ص ١٠٠.

(١٧٦) نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(١٧٧) نفسه، ص ١٠٤.

(١٧٨) راجع نص العريضة فى: المنار، مج ٢٦، يوليه ١٩٢٥، الإسلام وأصول الحكم، ص ٢١٢ -٢١٧ .

(١٧٩) راجع كنموذج لدفاع جريدة السياسة عن هذا الكتاب ومؤلفه : السياسة، ٥ يوليه ١٩٢٥، فى سبيل الحرية والتسامح "منصور فهمي"، وراجع أيضاً: السياسة، ٢٠ يولية ١٩٢٥، حرمة الدستور وحرية الرأي "باب حديث اليوم" & وراجع حول الموضوع أيضاً: محمد حسين هيكل، مذكرات فى السياسة المصرية، دار المعارف، ١٩٩٠، الجزء الأول، ص ١٩٥ - ١٩٧.

(١٨٠) المنار، مج ٢٦، يوليو ١٩٢٥، الإسلام وأصول الحكم، ص ٢٣٢.

(١٨١) نفسه، ص ٢٣١.

(١٨٢) راجع نص الحكم في: المنار، مج ٢٦، سبتمبر ١٩٢٥، حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الإسلام وأصول الحكم، ص٣٦٣ - ٣٨٢.

(١٨٣) المنار، مج ٢٦، سبتمبر ١٩٢٥، تنفيذ الحكم على علي عبد الرازق، ص ٣٩٢ -٣٩٣ .

(١٨٤) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية ، مرجع سابق ، ص ٣٨.

(١٨٥) راجع نصاً نموذجياً حول هذه الفكرة في: المنار، مج ٢٧، إبريل ١٩٢٦، فتنة ملاحدة الترك في سورية ومصر، ص ٧١- ٧٢.

(١٨٦) أدونيس، مرجع سابق، ج١، ص ٢٩.

(١٨٧) المنار، مج ٢٧، سبتمر ١٩٢٦، الرد على كتاب الإسلام وأصول الحكم، ص ٤٧٧.

(١٨٨) المنار، مج ٢٧، مايو ١٩٢٦، مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة، ص ١٣٨.

(١٨٩) راجع بشكل خاص: المنار، مج ٢٧، أغسطس ١٩٢٦، مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية، ص ٣٧١ - ٣٧٥.

(١٩٠) المنار، مج ٢٧، مايو ١٩٢٦، مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة، ص ١٤١ - ١٤٢.

(١٩١) المنار، مج ٢٦، مارس ١٩٢٦، مؤتمر الخلافة، ص ٧٨٩ - ٧٩٠.

الفصل الثالث

المنار وقضايا السياسة العربية

فى هذا الفصل، سنتقصى مواقف المنار على امتداد فترة صدورها الطويل، من التطورات السياسية فى العالم العربى، ولإنجازهذا الهدف سندرس فى البداية مواقفها من الصراعات السياسية فى شبه الجزيرة العربية، وعلاقتها بتطورات الوضع السياسى فى سورية ولبنان قبل وبعد الانتداب الفرنسى، كما سنتتبع هنا أيضا رؤية المنار للخطر الصهيونى على فلسطين، وموافقها من تطورات السياسة المصريه، ومتابعاتها لأوصاع المغرب العربى فى ضوء التوعل الاستعمارى الغربى فيه.

المنار والصراع السياسى فى شبه الجزيرة العربية:-

أ- المنار والشريف حسين بن على فى الحجاز:-

كانت علاقة المنار بشرافة مكة قبل تولى الشريف حسين بن على إياها عام ١٩٠٨ هامشية إلى حد كبير، حيث انحصر تناول المنار لشئون الحجاز فى سنواتها الأولى، فى إطار الحديث أحيانا عن مظاهر إختلال أمن الحجاج وفرض الضرائب والإتاوات عليهم فى مواسم الحج، وقد وجهت المنار انتقادات حادة لهذه المظاهر واتهمت أشراف مكة وولاة الحجاز العثمانيين بالتواطؤ لإرهاق الحجاج، مطالبة السلطان العثمانى بعزل من يفشل من الأشراف والولاة فى كفالة أمن الحجاج(١).

ومع تولى الشريف حسين منصبه فى مكة فى أكتوبر ١٩٠٨، سرعان ما بدأت علاقة المنار وصاحبها به و برجاله، وقد شكلت لحظة بداية هذه العلاقة انطباعاً إيجابياً للغاية لدى المنار عن الشريف وعهده الجديد فى الحجاز(٢)، كرسه مع الوقت إعجاب المنار بأسلوب إدارة حسين للحجاز، خاصة على صعيد محاولاته- فى فترة ولائه للعثمانيين - لحل الخلافات بين أمراء الجزيرة العربية على قاعدة الولاء للدولة العثمانية(٣).

* * *

شكلت السنوات ١٩١١- ١٩١٤ فترة توتر عنيف فى العلاقة بين العرب والأتراك، وقد انسحب هذا الواقع على شرافة مكة، حيث لم يلبث الاتحاديون الذين عينوا حسين بن على فى هذا المنصب عام ١٩٠٨، أن بدأوا يحاولون إضعاف نفوذه بعد أن لاحظوا بقلق سعيه المستمر لدعم مركزه فى الحجاز وتحقيق استقلال نسبى فى إدارته، وهو ما

أدى إلى صدامات حادة بين حسين وبين الأتراك قبل الحرب العالمية الأولى(٤).

وقد جعلت هذه الصدامات الشريف حسين يبدأ منذ بداية عام ١٩١٤، اتصالاته بالبريطانيين لنيل دعمهم فى حال اصطدامه بالأتراك عسكرياً، ورغم أن البريطانيين لم يرحبوا فى البداية بهذه الاتصالات حتى لا يدفعوا الدولة العثمانية نهائياً إلى أحضان ألمانيا(٥)، ألا أن موقفهم من حسين تغير مع اندلاع الحرب العالمية الأولى ودخول الدولة العثمانية طرفاً فيها إلى جانب الألمان، حيث رأت بريطانيا فى نسب حسين ومركزه الدينى عناصر يمكن أن توازن أي إعلان محتمل " للجهاد" من جانب السلطان العثمانى، ومن هنا عاد البريطانيون للاتصال بحسين وأكدوا له استعدادهم لمساعدته فى إقامة دولة عربية مستقلة بعد الحرب، فى حال قيامه بحشد العرب للعمل ضد الأتراك فى الحجاز(٦)، وهو ما أسفر فى النهاية عن اندلاع "الثورة العربية الكبرى" بقيادة حسين وبدعم بريطانى قوى، فى يونيو ١٩١٦(٧).

وقد أيدت المنار، التى كانت علاقتها بالاتحاديين قد وصلت آنذاك نقطة اللاعودة×، الثورة بلا تحفظ، فنشرت منشوراتها الأولى وأكدت ضرورة قيامها حفاظا على العروبة والإسلام، معلية من قدر قائدها الشريف حسين ومتهمة الاتحاديين بالتفرنج والإلحاد وإحتقار الدين وإضطهاد العرب ووضع مصير الدولة العثمانية فى يد "نصارى الألمان"(٨).

وضمن الحالة الحماسية ذاتها، عملت المنار أحيانا كجهاز دعاية للثورة فى أوساط المثقفين المصريين الذين نظروا لها بنوع من الشك والعداء(٩)، فذكر رشيد رضا فى مقال له معارضى الثورة بفظائع الاتحاديين فى حق العرب، وشدد على أن الحرب ستقضى على الدولة العثمانية فى كل الأحوال "وهكذا يعد استقلال الشريف بالحجاز خدمة للإسلام، لأن من غير المقبول أن يكون الحرمان الشريفان مما يسقط بسقوط الدولة"(١٠).

كما أيدت المنار أيضاً، مبايعة الشريف حسين فى الحجاز فى نوفمبر ١٩١٦ "ملكاً على البلاد العربية"(١١)، وأعتبر رشيد رضا هذه البيعة "بيعة صحيحة" لأن الدولة سقطت تحت سيطرة الألمان بشكل "لم يجعل للسلطان أدنى استقلال فى حكم ولا رأى"، ولأنه كان ضرورياً أن يسارع العرب بعد إعلانهم الإستقلال "إلى تعيين شكل حكومتهم المستقلة قبل عقد الصلح لئلا تعدهم الدول من أتباع الترك"(١٢).

على مستوى معين، يبدو لنا أن تأييد المنار للثورة- والمفترض إنها ثورة قومية ضد دولة الخلافة - قد ارتكز أساساً على تبريرات دينية ترتبط بحماية الإسلام ذاته، فما دام زوال الدولة العثمانية أمراً فى حكم المؤكد، فإن المسألة لا تقدم بوصفها إستقلالاً عربياً قومياً، وإنما بوصفها "حفظاً لإستقلال الإسلام تحت السيادة العربية"(١٣)، وربما كان ما ساعد المنار على هذا التصور، هو أن خطاب الثورة نفسه لم يطرح استقلال العرب على أسس قومية علمانية، بل على أساس كون العرب اجدر بحماية الإسلام من السلطة التركية "الملحدة"(١٤).

* * *

فى سياق مناقشه دواعي تأييد المنار وصاحبها للثوره العربيه الكبرى، نصادفنا قضية مهمة هى قضية "المال"، فهل كان تأييد المنار لهذه الثورة مرتبطا بدعم مالي تلقاه صاحبها رشيد رضا من البريطانيين أو من الشريف حسين؟.

نميل إلى الاعتقاد، بأن المنار وصاحبها لم يتقاضيا أموالاً أو معونات من البريطانيين قبل وأثناء الثورة العربية الكبرى، ففي تقرير أرسله السير / مارك سايكس فى يوليو ١٩١٥ إلى وزارة الحرب البريطانية، عن حصيلة لقاءاته فى القاهرة بمجموعة من زعماء الحركة العربية، أكد الرجل أن رشيد رضا هو مسلم متعصب يطمح إلى تحويل الإسلام إلى قوة سياسية دولية، موصياً حكومته بألا تحاول "التفاهم معه"، وهو ما يضعف للغاية احتمال أن يكون البريطانيون قد أمدوا رضا بالمال لاستقطاب ولاء مجلته(١٥).

أما فيما يتعلق باحتمال تقاضى رشيد رضا "معونة مالية" من الشريف حسين فى هذه الفترة، فنحن لا نستبعد الأمر، خاصة مع إلماح البعض إلى هذا الاحتمال بسبب قوة الصلة بين الرجلين آنذاك(١٦)، إلا أن من المشكوك فيه- فيما نعتقد- أن يكون لمثل هذه المعونة تأثير جدي فى حال وجودها، حيث عجز رضا فى هذه الفترة بالذات، بسبب نضوب موارده المالية بالأساس، عن الاستمرار فى مشروعه التعليمي "مدرسة دار الدعوة والإرشاد" فاضطر إلى إغلاقها، كما واجهت المنار نفسها فى هذه المرحلة أزمة مالية كبرى نتيجة لضعف سداد مشتركيها لاشتراكاتهم، وهو ما جعل رضا يفكر جديا فى إيقاف صدورها(١٧).

* * *

استمرت المنار تؤيد الثورة العربية الكبرى بقوة حتى نهاية الحرب العالمية

الأولى، طارحة ذات خطابها المادح للشريف حسين والقادح للاتحاديين "الملحدين" والمشدد بقوة على ضرورة هذه الثورة لإنقاذ الحجاز من السقوط مع الدولة العثمانية الآفلة(١٨)، ولكن مع عودة رشيد رضا من سورية بعد سيطرة الفرنسيين عليها وضربهم حكومة دمشق العربية، تغير موقف المنار من الثورة كلياً، ليصبح معادياً تماماً للشريف حسين وأولاده، ورافضاً لكل ما أجروه من اتصالات مع بريطانيا.

وفى الواقع، فإن من المستبعد أن يكون مبدأ الاتصال ببريطانيا هو سر هذا الانقلاب فى موقف المنار، فرشيد رضا نفسه كانت له اتصالاته التي لم يخفها ببريطانيا، وهي اتصالات تناولت أخطر المسائل المتعلقة بمصير العرب بعد الحرب(١٩)، ولعل تفسير هذا التحول يكمن في اكتشاف رضا في هذه الفترة، حجم ما قدمه الشريف حسين لبريطانيا من تنازلات جوهرية تتعلق بمستقبل الدولة العربية، أثناء مراسلاته التي مهدت لقيام الثورة مع السير/ هنري مكماهون(٢٠)، وهي المراسلات التي أحاط حسين محتواها بسياج كثيف من السرية والكتمان، حتى عن اقرب حلفائه من قادة الحركة العربية الذين بايعوه زعيماً للثورة(٢١).

وثمة سبب آخر يبرر غضب المنار، حيث يبدو أن ثمة اتفاقاً ضمنياً تم التوصل إليه قبل الثورة بين رضا والشريف حول المفاوضات مع بريطانيا، ارتكز على ضرورة التشدد وعدم التنازل فيما يخص حدود الدولة القادمة وشكل إدارتها سياسياً وعسكرياً(٢٢)، وهو ما جعل ما انتهت إليه الأمور، يبدو بالنسبة لرضا مخيباً للآمال بشكل كبير.

على هذه الخلفية، يمكن لنا فهم غضب رشيد رضا وهو ينشر في بداية العشرينات - نقلا عن بعض الصحف العربية- بعض نصوص المراسلات بين حسين ومكماهون، حيث انتقد حسينا بقوة لتنازلاته فيما يخص حدود الدولة ولسماحه بأن يكون الدفاع عنها حال تعرضها للخطر منوطا ببريطانيا، مؤكداً أن هذه التنازلات تجعل الدولة العربية "كالقاصر في حضن بريطانيا"(٢٣)، وتجعل حسيناً نفسه مجرد "موظف" لدى الحكومة البريطانية(٢٤).

وعلى مستوى أوسع، أرتبط غضب المنار على الشريف حسين، باليقين الذى وصل إليه رشيد رضا فى هذه المرحلة- خاصة بعد تجربته مع فيصل بن الحسين في سورية- بأن حسيناً قد أستمر في اتصالاته ببريطانيا وهو يعلم مبكراً باتفاقية سايكس - بيكو بين إنجلترا وفرنسا لاقتسام الممتلكات العثمانية كمناطق نفوذ بعد الحرب، ويوافق بشكل ما علي ما جاء فيها، خاصة فى شأن سورية والعراق(٢٥).

على أساس كل هذه المعطيات، حددت المنار فى أواخر عام ١٩٢٢ موقفها النهائي من الثورة العربية الكبرى وما رافقها من إتصالات ببريطانيا، فقال رشيد رضا مخاطباً قراءه "ألا أيها النائمون أفيقوا، قد ان لكم أن تعلموا أن تلك القصاصة من الورق التى يسميها الملك حسين مقررات النهضة، هى وثيقة منه بجعل البلاد العربية كلها حتى الحجاز، تحت حماية الحكومة البريطانية فى داخلها وخارجها.... فيجب على كل عربى مخلص لأمته أن يرفضها وينكر أن يكون لواضعها أدنى حق فى وضعها والافتئات بها على حقوق مسلمى الأرض فى الحجاز، وحقوق العرب فى الجزيرة و سورية والعراق"(٢٦).

* * *

بعد أن بلورت المنار فى بداية العشرينات موقفها من الشريف حسين وثورته، استمرت تعلن بقوة رفضها للأدوار السياسية التى يلعبها هو وأولاده على الساحة العربية حتى نهاية عهده فى الحجاز، فهاجم رشيد رضا فى مقال له أداء العرب الضعيف فى مؤتمر الصلح بلوزان، محملاً تبعة هذا الأداء لحسين وأولاده الذين اتهمهم بالتهاون فى حقوق العرب(٢٧)، كما هاجم رضا أيضاً مشروع المعاهدة الذى توصل إليه حسين مع البريطانيين عام ١٩٢٣ لتنظيم العلاقة بين الطرفين- وهو المشروع الذى اضطر حسين نفسه للامتناع عن توقيعه بعد ذلك تحت وطأة رفض القوى الفلسطينية له بعد نشر البريطانيين نصوصه وظهور ما فيه من إقرار بالانتداب البريطانى على فلسطين(٢٨) - وأعتبر أنه يحرم العرب من اتخاذ الحجاز قاعدة ضد بريطانيا، ويثبت الانتداب البريطانى على العراق وفلسطين وشرق الأردن كأمر واقع(٢٩).

وفى إمتداد للموقف ذاته، رفضت المنار بقوة محاولات حسين نيل البيعة بالخلافة لنفسه، وهى المحاولات التى بدأها بعد تحويل الكماليين الخلافة إلى سلطة روحية، واستمر فيها بعد إلغائهم إياها كلية عام ١٩٢٤(٣٠)، فحذر رشيد رضا فى مقالات عديدة أهل الحجاز وسورية من مبايعة حسين بالخلافة(٣١)، مؤكداً أن هذه البيعة باطلة بسبب ما هو معروف عن حسين وأولاده من الخضوع للإنجليز(٣٢).

ولم يقف رضا عند هذا الحد، بل طالب المسلمين بالعمل على إنهاء سيطرة الشريف حسين على الحجاز "وإنقاذ حرم الله ورسوله من الظلم والاستبداد والسيطرة الأجنبية"، مبدياً ترحيبه بأن تنهض بهذه المهمة أية قوة عربية مجاورة للحجاز مثل اليمن أو نجد(٣٣).

* * *

ب ـ المنار والصعود الوهابى بقيادة عبد العزيز بن سعود :-

كان ظهور الحركة الوهابية فى نجد فى منتصف القرن الثامن عشر، بما تتميز به من طابع سلفى حنبلى متشدد، أمراً يمثل بالأساس احتجاجاً تاريخياً على الإسلام العثمانى السائد الذى داخلته "البدع" وسادته التقاليد الشكلانية للتصوف المتأخر(٣٤)، ولذا كان طبيعياً أن ترى الدولة العثمانية فى الوهابيين خطراً يهددها وتعمل للقضاء عليهم، سواء باستخدامها محمد على ضدهم فى بداية القرن التاسع عشر، أو باستغلالها لخلافاتهم الداخلية وصراعاتهم مع جيرانهم من أمراء شبه الجزيرة العربية حتى نهاية ذات القرن(٣٥).

وقد إرتكزت جهود الدولة العثمانية ضد الوهابيين على دعامتين أساسيتين، فدعمت أقوى خصومهم وهم آل الرشيد فى منطقة حائل(٣٦)، كما قامت- من ناحية أخرى- بحملات دعائية لتشويه سمعتهم الدينية، إستغلالاً لتشددهم وميولهم التفكيرية ورفضهم لمظاهر الإسلام السائد كزيارة الأضرحة والقبور وتعظيم الأولياء(٣٧)، وازدادت جهود العثمانيين على هذين المستويين قوة، مع ظهور الأمير عبد العزيز بن سعود وبداية انتصاراته العسكرية فى نجد، خاصة مع خشيتهم من أن يكون عبد العزيز عميلاً للنفوذ الإنجليزي فى منطقة الخليج العربى(٣٨).

وقد شهد موقف المنار منذ صدورها كمنبر للإصلاح الإسلامي السلفي، إختلافاً واضحاً فى تقييم الصعود الوهابى فى نجد، بين صاحبها رشيد رضا وبين أستاذه محمد عبده، فبينما أتخذ عبده من الوهابيين موقف التحفظ والحذر لتمسكهم بظواهر النصوص ورفضهم مبدأ التأويل لها، ولعدائهم للعلم والمدنية الحديثة(٣٩)، كان رضا منذ البداية مؤيداً قوياً لهم بتأثير تكوينه المحافظ، ومن هنا وجدناه - فى مواجهة حملات العثمانيين لتشويه فكر الوهابية الدينى- يدافع بقوة عن معتقدات الوهابية ويؤكد انتسابها لصحيح القرآن والسنة(٤٠).

كما تابع رشيد رضا بتعاطف بالغ انتصارات عبد العزيز سعود الأولى على خصمه بن الرشيد فى نجد، وطالب الدولة العثمانية مراراً بالكف عن دعمها لابن الرشيد ضده(٤١)، محاولاً تأكيد ولاء عبد العزيز للدولة العثمانية ونفى تهمة التعامل مع بريطانيا عنه(٤٢).

ومع بداية العقد الثاني من القرن العشرين، تواصل دعم المنار لعبد العزيز بن سعود، حيث استمر رشيد رضا يقوم على صفحاتها بالدعاية له ضد خصومه من آل

الرشيد[٤٣]، كما أيد رضا فى هذه الفترة جهود عبد العزيز لتوسيع ملكه فى نجد، التى توجت باستيلائه على منطقة الإحساء عام ١٩١٣ وطرده الحامية العثمانية منها، ورغم أن ما دفع عبد العزيز لهذا التصرف كان بالأساس رغبته فى الحصول على منفذ يصل نجد بالبحر ويربطها بالعالم الخارجى وينهى عزلتها داخل الجزيرة العربية[٤٤]، إلا أن رضا أضفى على عبد العزيز صورة جهادية بطولية، حين اعتبر استيلاءه على الإحساء معاقبة منه للدولة العثمانية لمنحها امتيازات بحرية للإنجليز فى هذه الفترة، فى السواحل الشرقية لشبه الجزيرة العربية[٤٥]، وفى واقع الأمر، كانت هذه الصورة البطولية غير ذات موضوع، لأن العلاقة بين عبد العزيز بن سعود وبين الإنجليز كانت فى أوجها فى هذه الفترة، كما أن الإستيلاء على الإحساء قد تم بالتنسيق الكامل مع الإنجليز[٤٦].

* * *

بدأ الصراع بين عبد العزيز بن سعود وبين الشريف حسين بن على وأولاده مبكراً، فمنذ عام ١٩١٠ تقريباً تتالت التحرشات المسلحة بين الطرفين بسبب الخلافات المذهبية وتنازع السيادة على القبائل فى المنطقة[٤٧]، ومع نشوب "الثورة العربية الكبرى" عام ١٩١٦، أضيفت للصراع أسباب جديدة، فرغم أن عبد العزيز قد أيد الثورة علنا بسبب ضغوط بريطانيا عليه - وكان ملتزما معها بمعاهدة "دارين" عام ١٩١٥×- إلا أنه أستقبل بإستياء تلقب حسين بلقب "ملك البلاد العربية" ورأى فى ذلك افتئاتاً على مركز الحكام الأخرين فى المنطقة، خاصة وأن حسين قد بدأ بعد الثورة يظهر الترفع على بقية حكام شبه الجزيرة ويعاملهم كأتباع له[٤٨]، وقد أدت كل هذه التراكمات إلى إحتكاكات خطيرة بين الطرفين بلغت ذروتها فى معركة "الخرمة" التى أوقع فيها النجديون هزيمة ساحقة بقوات الشريف عبد الله بن الحسين فى صيف ١٩١٩[٤٩].

كانت معركة "الخرمة" هى اللحظة التى بدأت فيها المنار متابعة الصراع بين عبد العزيز بن سعود والشريف حسين، وقد حاولت المنار فى وصفها لهذه المعركة أن تظهر الحياد بين الشريف والأمير، حيث لم تكن خصومتها الحادة لحسين قد بدأت بعد، فدعت بلهجة وفاقية إلى ضرورة الصلح بين الرجلين[٥٠]، لكن مع ذلك، ظهر فى خطاب المنار إنحياز قوى لابن سعود، الذى اعتبره رشيد رضا فى مقال له "حاكماً عادلاً" بعكس أشراف مكة "الظلمة"، متهماً الأمير عبد الله وأبيه بالاستنجاد بالإنجليز ضده[٥١].

ومع تتالى الصدامات العسكرية بين ابن سعود والشريف حسين حتى عام ١٩٢٤(٥٢)، تبلور إنحياز المنار لابن سعود، فاعتبر رشيد رضا هذه الصدامات نتيجة لطموحات حسين التوسعية فى شبه الجزيرة العربية(٥٣)، واتهم حسيناً من جديد بالاستقواء بالإنجليز ضد ابن سعود(٥٤).

* * *

منذ بداية عام ١٩٢٤، بدأ عبد العزيز بن سعود يخطط للاستيلاء على الحجاز، بعد قيام السلطات الحجازيه بمنع الوهابيين من أداء فريضة الحج لموسمين متتاليين(٥٥)، وكان ما شجع الرجل على ذلك، هو إدراكه أن بريطانيا يمكن أن تقف على الحياد فى أى صراع فى الحجاز وتتخلى عن حسين، بعد تدهور علاقتها به لامتناعه عن توقيع المعاهدة البريطانية- الحجازية(٥٦).

وهكذا، لم يلبث أن اشتعل الصراع الكبير فى الحجاز، فاستولى ابن سعود على الطائف فى سبتمبر ١٩٢٤، وهو ما أدى الى قيام كبار العلماء والأعيان فى الحجاز بخلع حسين ونفيه الى قبرص وتولية ابنه على ملكاً بدلاً منه فى ٦ أكتوبر ١٩٢٤(٥٧).

ومع بداية الصراع، كانت المنار كعادتها حاضرة الى جانب الوهابيين، فبدأ رشيد رضا فى هذه الفترة ينشر على صفحاتها حلقات كتابه "الوهابيون والحجاز" للدعاية لهم، وقد نفى رضا فى هذا الكتاب أية أغراض توسعية عن الوهابيين، مؤكداً أن ما دفعهم للزحف على الحجاز هو محاولات حسين إخضاع الحجاز لنفوذ بريطانيا، وطعنه فى عقيدة الوهابيين ومنعه إياهم من الحج وفرضه الضرائب الظالمة على الحجاج(٥٨).

ومع استيلاء الوهابيين على مكة فى أكتوبر ١٩٢٤ وتوجههم لحصار جدة والمدينة المنورة فى بداية عام ١٩٢٥(٥٩)، استمرت المنار فى دعمها لهم، فطالب رشيد رضا كل المسلمين بتأييدهم ضد حسين، وكانت حجته الرئيسية فى ذلك- فيما يعكس غفلة أو تغافلا عن الواقع - هى أن حسين وأولاده جعلوا الحجاز تحت حماية الأجانب، بينما يجب ألا يكون "لأحد من الأجانب نفوذ فيه ولا حق سكنى ولا ملك" حيث "لا يوجد مسلم يعرف دينه يرضى بأن يكون بلد الله الأمين تحت حماية الأجانب أو تحت ولاية حاكم مسلم يرضى بجعل نفسه ذريعة لتدخلهم فى شئونه"(٦٠).

وقد منح أبناء الشريف حسين للمنار مبرراً جديداً للانحياز لابن سعود، حين تنازل الشريف على ملك الحجاز لحكومة شرق الأردن التى يقودها أخوه عبد الله تحت

الانتداب الإنجليزي عن منطقتى العقبة ومعان الحجازيتين فى يولية ١٩٢٥[٦١]، حيث اعتبر رشيد رضا هذا التنازل دليلاً على خيانة أبناء الشريف حسين، مؤكداً أن الأمر ينطوى على خطر جسيم على الإسلام، لأن العقبة هى المنفذ البحرى للحجاز، ووضعها تحت سلطة الإنجليز يهدد المدينة المنورة[٦٢].

وقد عملت المنار أثناء اشتعال الصراع فى الحجاز على مواجهة محاولات الصحف المتعاطفة مع الشريف حسين وأولاده لاستعداء العرش المصرى ضد ابن سعود[٦٣]، وللحديث عما يرتكبه الوهابيين من "فظائع" فى الحجاز كهدم المساجد و قبور الصحابة[٦٤]، فطالب رشيد رضا الملك فؤاد بعدم الاستجابة لمحاولات تحريضه ضد ابن سعود، معتبراً أن هدف هذه المحاولات هو تخويف ابن سعود بقوة مصر "ليقر الإنكليز على ما أخذوه من الحجاز"[٦٥]، كما رفض رضا الأنباء الواردة عن فظائع الوهابيين فى الحجاز وطالب المسلمين بعدم تصديقها، مؤكدا أنها أكاذيب تروجها الدعاية الإنجليزية لتخويف الناس من ابن سعود[٦٦].

ومع اقتراب انتصار ابن سعود النهائى فى الحجاز، رفضت المنار دعوات المتعاطفين مع الشريف حسين الى عقد الصلح بين الطرفين[٦٧]، وأكد رشيد رضا أن هذه الدعوات هى "دسيسة" لا مصلحة للمسلمين فيها، مطالباً ابن سعود باقتحام المدينة المنورة وجده، لأن استمرار حصارهما يشجع أنصار الملك على فيهما على الصمود[٦٨].

وبعد إتمام عبد العزيز بن سعود الاستيلاء على الحجاز ونيله بيعة أهله فى ديسمبر ١٩٢٥ كملك جديد عليه[٦٩]، أيد رشيد رضا هذه البيعة بشكل كامل رغم ما فيها من تسرع واستباق لنتائج مؤتمر الخلافة الذى كان رضا نفسه من أبرز دعاته، وعمل على تبرير هذا التسرع منزهاً عبد العزيز عن أية مطامع شخصية فى السلطة[٧٠]، وفى السياق ذاته، خصص رضا افتتاحية المجلد السابع والعشرين من المنار، للاحتفال بانتصار الوهابيين وتوحيدهم نجد والحجاز فى دولة واحدة، وأكد على أن هذه الدولة الجديدة هى "الدولة الإسلامية السنية السلفية الوحيدة" معتبراً إياها معقل الرجاء فى تجديد هداية الإسلام وإعادة مجده[٧١].

* * *

بعد تكوين الوهابيين دولتهم الجديدة فى نجد والحجاز، أصبحت المنار حتى نهاية صدورها منبراً للدعاية لهذه الدولة وترويج أفكارها ووجهات نظرها فى العالم

الإسلامى، وقد كان السبب الأساسى لذلك - علاوة على التقارب الفكرى بالطبع - هو خوف المنار على مستقبل الإسلام بعد إبطال الأتراك الخلافة وتحولهم الى العلمانية، حيث اعتبرت المنار أن الإسلام قد خسر بانصراف الحكم التركى عنه أهم قوة "حربية" كانت تدافع عنه، ولم تكن هناك أية قوة بديلة يمكن أن تقوم بهذا الدور- حسب رأى المنار- سوى الوهابيين، خاصة وأن وجودهم فى شبه الجزيرة العربية التى تشكل معقل الإسلام، يمنحهم ميزة نسبية بهذا الخصوص(٧٢).

وقد كانت أزمة الحج بين مصر والحجاز عام ١٩٢٦، هى أول مناسبة مارست فيها المنار عملها الدعائى لصالح الدولة الجديدة، فمع اندلاع هذه الأزمة نتيجة اصطدام حرس المحمل المصرى المسلح بالإخوان النجديين الذين حاولوا منعه من حمل سلاحه وعزف الموسيقى فى مكة(٧٣)، واجهت المنار بقوة حملات الصحف المصرية التى دافعت عن حرس المحمل وهاجمت الإخوان النجديين والحكم السعودي(٧٤)، فانتقد رشيد رضا صحيفتي المقطم والسياسة واتهمهما بالتحريض ومحاولة افتعال أزمة بين حكومتى مصر والحجاز(٧٥)، مشدداً على أن المحمل والمظاهر المرافقة له هى "خرافات بدعية" باطلة تتنافى مع الدين ولا يجوز الدفاع عنها(٧٦).

وقد كررت المنار نفس موقفها المؤيد للحكم السعودى، ابان أزمة الحج مع مصر أيضا عام ١٩٢٧(٧٧)، وشددت على حق حكومة الحجاز فى منع المحمل المصرى، وفى مواجهة دعوات بعض الصحف للمصريين للامتناع عن الحج فى ذلك العام(٧٨) اعتبرت المنار أن هذه الدعوات ليست سوى "دعاية إلحادية" تستهدف صرف المصريين عن أداء فرائض دينهم، مؤكدة حرص الملك عبد العزيز بن سعود على بناء أفضل العلاقات مع مصر(٧٩).

وفى إطار نفس الجهد الدعائى، أيدت المنار فى هذه الفترة "معاهدة جدة" التى أبرمها عبد العزيز بن سعود مع بريطانيا عام ١٩٢٧، ورغم أن هذه المعاهدة كانت تضع قيوداً على سياسة بن سعود الخارجية و تشكل اعترافاً منه بالوجود البريطانى فى مشيخات شبه الجزيرة العربية(٨٠) - وهى فى هذا لا تختلف عن مشروع المعاهدة البريطانية الحجازية الذى سبق ورفضته المنار لعدائها للشريف حسين - إلا أن موقف المنار هنا كان مختلفاً، حيث قارن رشيد رضا "معاهدة جدة" بصلح الحديبية بين النبي ومشركي مكة، نافياً أن يكون ابن سعود قد أقر فيها بنفوذ بريطانيا فى مناطق الانتداب ومشيخات شبه الجزيرة العربية، ليخلص الى اعتبارها "ظفراً عظيماً لابن

سعود وللأمة العربية"[٨١]، وهو ما يوضح ازدواجية معايير المنار فى التقييم السياسى ودخول العامل الشخصى كعامل مؤثر فى هذا التقييم.

واستمرت المنار بعد ذلك فى تأييد سياسات ابن سعود، فقدمت له دعماً غير مشروط فى مواجهته لانتفاضة الإخوان النجديين ضده عام ١٩٢٩[٨٢]، واتهمت خصومه ابناء الشريف حسين فى الأردن والعراق بتدبير هذه الإنتفاضة[٨٣]، كما ناصرته أيضاً فى مواجهته التمردات القبلية التى اندلعت ضده فى الحجاز، والتى كان أبرزها تمرد "ابن رفادة" عام ١٩٣٢[٨٤]، حيث أكدت المنار فى تعليقها على أنباء التمرد، ولاء القبائل الحجازية لعبد العزيز، وهاجمت مصر والأردن لدعمهما ابن رفادة[٨٥].

ومن أهم القضايا التى أيدت فيها المنار عبد العزيز بن سعود وحكمه، قضية الصراع السعودى – اليمنى حول منطقتي عسير ونجران الحدوديتين[٨٦]، فرغم احترام المنار تقليدياً للإمام اليمني ودعوتها الى التحالف والوحدة بينه وبين ابن سعود[٨٧]، إلا انها مع اشتعال الصراع بين الرجلين ووصوله الى حافة الحرب، أنحت باللائمة على إمام اليمن وأكدت أن تفاقم المشاكل بينه وبين ابن سعود إنما يعود الى تحريض إيطاليا له ودعمها إياه بالمال والسلاح بعد أن عقد معها معاهدة تجارية وسياسية، وفى هذا الإطار، حذر رشيد رضا بوضوح الإمام يحيى من أطماع إيطاليا فى الجزيرة العربية، محملاً إياه مسئولية أية مواجهة ضد ابن سعود[٨٨].

ومع تجدد النزاع بين السعودية واليمن عام ١٩٣٣، استمر دعم المنار لابن سعود، حيث حملت الأمير أحمد ولى العهد اليمنى مسئولية تفجير الأزمة، بسبب رغبته فى الإستيلاء على عسير ونجران بالقوة[٨٩]، عازية فشل محاولات الوساطة لحل الأزمة، الى "السياسة السلبية" للإمام يحيى[٩٠].

وقد تجلى تأييد المنار الحاسم لابن سعود فى هذه الأزمة، مع اندلاع الحرب السعودية - اليمنية فى عام ١٩٣٤ وانتهائها بانتصار سعودى ساحق، حيث أبدى رشيد رضا سعادته البالغة بهذا الانتصار معتبراً أنه فى صالح الإسلام[٩١]، وداعياً إمام اليمن للاعتراف بحقيقة أن الدولة السعودية قد أصبحت القوة الأساسية فى الجزيرة العربية وللدخول فى وحدة معها تكون القيادة فيها للملك السعودي المنتصر[٩٢].

وبالتوازى مع تأييد المنار لسياسات ابن سعود، فقد استمرت تدعم بقوة الأساس الدينى لحكمه، فأكدت أن حكومته تعد "مظهراً للنشأة الأولى لحكومة الإسلام"

معتبرة إياها "أشبه بحكومة الخلفاء الراشدين من كل حكومة إسلامية جاءت بعدهم"(٩٣)، وفى الإطار نفسه، شنت المنار فى أواخر العشرينيات، حملة مكثفة ضد بعض الكتابات الشيعية التى انتقدت ابن سعود وهاجمت العقائد الوهابية(٩٤).

وقد كان تأييد المنار الدائم لابن سعود ودولته سياسياً ودينياً، سبباً فى اتهام بعض الصحف السورية لرشيد رضا بالارتشاء من الملك السعودى، وقد دفع رضا هذه التهمة عن نفسه بغضب بالغ، مؤكدا أن ما يربطه بابن سعود هو "رابطة دينية خالصة لوجه الله تعالى"، ورغم ذلك أقر رضا بتقاضى بعض الأموال من الملك السعودى نظير طباعة بعض الكتب الدينية لحسابه فى مطبعة المنار، وهو ما يمثل إعترافاً عملياً منه بجدية الإتهامات الموجهة إليه، حيث آن من الواضح أن "المطبوعات" كانت إسلوباً مقنعاً للعطاء والدعم المالي(٩٥).

وبمعنى أساسي، فإن مقولة التقارب الفكرى والدينى بين المنار وصاحبها وبين الحكم السعودي الوهابي هى مقولة صحيحة بلا شك، إلا أنه يصعب مع ذلك التقليل من أهمية المال السعودي فى مسيرة المنار منذ أواخر العشرينات على الأقل، فرشيد رضا نفسه كان دائم الإشارة فى رسائله الى صديقه الأمير شكيب أرسلان، الى دور أرباحه من مطبوعات الملك السعودي فى حل أزماته المالية وتحسين مستوى حياته(٩٦)، ولعل ما يوضح الأمر بجلاء كامل، هو ما ذكره رضا قرب نهاية حياته من أن انقطاع مطبوعات الملك السعودى عن مطبعة المنار عامى ١٩٣٣ و ١٩٣٤، كان سبباً فى أزمة مالية عنيفة واجهت المنار طوال هذين العامين، وهى أزمة دفعت رضا فى هذه الفترة للتفكير فى "إبطال إصدار المنار" نهائيا(٩٧).

* * *

المنار والسياسة السورية :-

سنحاول هنا، تتبع مواقف المنار من التطورات السياسية فى سورية، فى نهايات الحكم العثمانى، ثم فى مرحلة الحكومة العربية فى دمشق ١٩١٨- ١٩٢٠ ، ثم فى مرحلة الانتداب الفرنسى، كما سندرس هنا أيضاً، موقف المنار من طموح مسيحيي جبل لبنان لإقامة دولة "البنان الكبير" وكيفية تطور هذا الموقف مع قيام هذه الدولة فعلياً عام ١٩٢٠ على يد الانتداب الفرنسى.

أ- المنار وسورية فى أواخر الحكم العثمانى :-

كانت سورية دائماً، لأهمية موقعها الجغرافى وما تمتاز به من تعدديه فكرية

ومذهبية، موضع قلق من قبل السلاطين العثمانيين، وقد تبلور هذا القلق بوضوح فى عهد السلطان عبد الحميد الثاني، فرغم أن الرجل قد نجح بوسائل متعددة فى إخضاع السوريين دينياً وأيدولوجياً لحكمه ولمفهومه حول "الجامعة الإسلامية" خاصة على مستوى جماهير المدن(٩٨)، إلا أن هذا لم يحم السوريين من شكوكه فيهم واستخدامه أساليب التجسس والقمع ضدهم، لخشيته من تمردهم على حكمه وخروجهم على الدولة العثمانية(٩٩).

وفى مواجهة هذا الواقع القائم على التجسس والقمع، نصبت المنار نفسها- خاصة فى مرحلة عدائها الكامل للعهد الحميدى منذ ١٩٠٥- مدافعة عن سورية، فلام رشيد رضا فى مقال له الدولة العثمانية وسيدها على تصديق "تقارير وسعايات الجواسيس والمفسدين" بخصوص سورية، موجهاً تحذيراً لافتاً للدولة، مفاده أنها باستخدامها وسائل الضغط والعنف قد "ذكرت السوريين بما لم يكن يخطر على بالهم" وأنه "لو كانت سورية مستعدة للخروج على الدولة لا ينقصها إلا الحوادث التى تؤلم الجمهور وتجمع الكلمة، لخشى أن تكون هذه الأعمال - أى الضغوط الأمنية القمعية - هى السبب فى الثورة"(١٠٠).

وبعد نهاية العهد الحميدى وبداية تبلور الأطماع الفرنسية فى سورية منذ عام ١٩١٢ تقريباً(١٠١)، نبه رشيد رضا فى مقال مبكر مواطنيه السوريين الى الخطر الفرنسى على بلادهم، مبديا انزعاجه الشديد من إمكانية استغلال الاستعمار للتوترات الطائفية فى سورية بين المسلمين والمسيحيين لتحقيق أغراضه، وفى هذا المقال، ظهرت اتجاهات رضا الاستقلالية إزاء الغرب- فى بداية المرحلة الثانية من رؤيته للاستعمار الغربى- حين أكد للسوريين أن فرنسا وبريطانيا تسعيان لاقتسام سورية - الطبيعية - وتحويلها الى منطقتى نفوذ بينهما، مطالباً إياهم بالتوحد لمقاومة هذه المساعى وعدم الانجرار وراء ألاعيب المستعمرين(١٠٢).

وقد تبلورت هذه التوجهات الاستقلالية لدى المنار وصاحبها مع بداية الحرب العالمية الأولى، حيث أكد رشيد رضا خلال مجموعة إجتماعات عقدها السياسيون السوريون فى مصر فى بداية عام ١٩١٥ للتشاور حول مستقبل سورية بعد الحرب، على ضرورة أن تستقل سورية استقلالاً تاماً فى إطار دولة عربية، ورفض وجهات نظر بعض السياسيين السوريين المسيحيين الذين طالبوا بخضوع سورية بعد الحرب لحماية دولة أوربية كبرى من دول الحلفاء، مشدداً على جدارة السوريين بالاستقلال التام(١٠٣).

* * *

ب - المنار وعهد الحكومة العربية فى دمشق ١٩١٨- ١٩٢٠ -:

فى بداية أكتوبر ١٩١٨، دخل جيش الثورة العربية الى دمشق برفقة قوات الحلفاء فى ظل ترحيب عربى حماسى، بعد انسحاب الأتراك منها، وأعلن الأمير فيصل بن الحسين قائد هذا الجيش إقامة حكومة عربية دستورية فى سورية، عهد برياستها الى على رضا الركابى باشا[١٠٤].

ومنذ البداية، نظر الفرنسيون الى هذه الحكومة بعين العداء، حيث كان وجودها يشكل بالنسبة لهم اعتداء على ما كفله لهم اتفاق سايكس- بيكو من "حقوق" فى سورية، وقد زاد من حدة هذا العداء، أن الأمير فيصل قد دخل مبكراً فى مجموعة من اختبارات القوة فى مواجهتهم بغرض توسيع نطاق سلطة حكومته، وهو ما قاد الفرنسيين - فى محاولة لردع فيصل- للضغط على "اللنبي" القائد العام البريطانى لحملة الحلفاء فى سورية، لتقسيم سورية الى ثلاث مناطق عسكرية تتفق مع ما أقرته إتفاقية سايكس - بيكو[١٠٥].

وفى هذه الأجواء، بدأت المنار تشارك فى السجال الدائر حول مستقبل سورية، فنشرت فى ديسمبر ١٩١٨ مجموعة من التصريحات والبلاغات الرسمية الصادرة عن الحكومتين البريطانية والفرنسية، والتى توضح التزام الحكومتين بتنفيذ اتفاق سايكس- بيكو، القاضى باقتسام النفوذ بين الدولتين فى سورية والعراق[١٠٦].

وقد اختلفت تقييمات الباحثين لموقف المنار من هذا السجال، فأكد أحدهم أن هذا الموقف تأرجح بين المطالبة باستقلال سورية وبين القبول بمساعدة أمريكية أو بريطانية لقطع الطريق على أطماع فرنسا هناك[١٠٧]، بينما أكد آخر وقوف المنار بوضوح الى جانب خيار استقلال سورية التام[١٠٨].

وفى الواقع، فإننا نميل الى الرأى الثانى، ففى مواجهة انقسام النخبة السياسية السورية بين خيارات الإستقلال الكامل أو القبول "بمساعدة" دولة من الدول الكبرى[١٠٩]، انحازت المنار منذ البداية لخيار الاستقلال الكامل وأكدت من جديد جدارة السوريين به[١١٠]، كما سخرت بشدة من ميثاق عصبة الأمم لاحتوائه على مسميات مبهمة كالانتداب والوصاية[١١١]، لتخلص فى النهاية الى القول بضرورة استقلال سورية "استقلالاً ناجزاً" فى إطار"حكومة نيابية ديموقراطية" معتبرة قبول بعض السوريين إخضاع سورية لانتداب أو وصاية أية دولة كبرى، نوعاً من "الانتحار" السياسى[١١٢].

وقد ظهر تبنى المنار لخيار استقلال سورية التام، فى متابعتها لأعمال لجنة "كنج- كرين" التى أوفدها مؤتمر الصلح فى يونيو ١٩١٩ إلى سورية لاستطلاع آراء السكان حول شكل الحكم الذى يريدونه(١١٣)، حيث استعرض رشيد رضا فى مقال له، مقابلات اللجنة مع سائر الفعاليات التمثيلية للشعب السورى من قادة الأحزاب وممثلى الجمعيات والأندية ورجال الدين ليخلص إلى أنه قد ظهر للجنة "أن السواد الأعظم من الأهالى يطلب الإستقلال التام الناجز ولا يرضى أن يكون لدولة أجنبية حماية على بلاده ولا وصاية ولا مساعدة تمس الإستقلال"(١١٤).

وفى الإطار ذاته، أبرزت المنار أخبار مقابلة اللجنة " للمؤتمر السورى العام" الذى أمر فيصل بانتخابه خصيصا لهذا الغرض(١١٥)، ونشرت نص القرار الذى قدمه المؤتمر للجنة باسم سورية، والذى طالب فيه "بالاستقلال التام الناجز للبلاد السورية بدون حماية ولا وصاية"(١١٦) *.

* * *

بعد استقرار الحكومة العربية فى دمشق، قرر رشيد رضا زيارة وطنه سورية ولقاء الأمير فيصل، ووصل رضا إلى دمشق فعلا فى ١٤ سبتمبر ١٩١٩، لكنه لم يتمكن من لقاء فيصل، الذى كان قد غادر الى أوربا ليبدأ جولة من المفاوضات مع الحلفاء(١١٧)*.

وفى إطار محاولتنا فهم توجهات المنار وصاحبها، ثمة تساؤل مهم يواجهنا عن مغزى زيارة رشيد رضا سورية فى هذا التوقيت واختياره التعاون مع فيصل، رغم شكوكه القوية فى ارتباطات الشريف حسين وأولاده ببريطانيا.

جواباً على هذا التساؤل، يمكن القول أن رضا رغم شكوكه فى ارتباط دور فيصل فى سورية بالمصالح البريطانية(١١٨)، لم يكن بإمكانه فعل الكثير، لإدراكه وجود قاعدة ولاء قوية لفيصل منذ عام ١٩١٥. على الأقل، بين رجال النخبة السورية القومية التى شاركت فى الثورة وقبلت منطق التعاون مع بريطانيا(١١٩)، ولعل مما له دلالة، أن رضا - رغم ذهابه الى سورية على قاعدة التعاون مع فيصل - قد دهش واستاء حين وصوله من حجم التأييد الشعبى لفيصل وللبريطانيين، حتى أنه حاول إقناع من التقاهم من السوريين بضعف جدوى الأمل فى فيصل وبريطانيا، على أساس أن بريطانيا هى القوة الاستعمارية الأساسية التى مهدت للفرنسيين الطريق الى سورية(١٢٠).

ومن الملاحظ، أن رضا قد أجرى منذ وصوله الى سورية وحتى بداية مارس ١٩٢٠، اتصالات رفيعة المستوى مع المسئولين الفرنسيين هناك، وحسب روايته،

حاول الرجل خلال هذه الاتصالات إقناع الفرنسيين بأن مصالح فرنسا تقتضى منح سورية استقلالها التام والكف عن السعى إلى فرض الانتداب الفرنسى عليها(١٢١).

وفى الواقع، فإننا نميل إلى تصديق رواية رضا عن هذه الاتصالات- رغم سذاجتها الواضحة وربما بسبب هذه السذاجة- حيث تنسجم هذه الرواية مع شخصية الرجل المتصلبة فى هذه المرحلة، ومع مغالاته التقليدية فى تقدير أهميته وقدرته على التأثير فى الآخرين.

* * *

بعد توصله الى مشروع الاتفاق مع كليمنصو فى يناير ١٩٢٠، عاد فيصل الى دمشق لإقناع السوريين به كأفضل ما يمكن الحصول عليه من فرنسا، لكن الوطنيين السوريين المتشددين - الذين كانوا قد سيطروا على الشارع أثناء غياب فيصل الطويل فى أوربا - رفضوا هذا المشروع واتهموا فيصل بالتساهل مع فرنسا، وتحت ضغط الرفض الشعبى، اضطر فيصل لتبنى طروحات المتشددين القاضية بمواجهة فرنسا و وضع الحلفاء أمام الأمر الواقع، بإعلان استقلال سورية بحدودها الطبيعية، كمملكة وراثية دستورية يحكمها هو نفسه(١٢٢).

وقد عرض رشيد رضا من موقع المشارك، تفاصيل الفترة السابقة على إعلان الاستقلال السورى، فى سلسلة مقالات كتبها فى المنار فى رثاء فيصل بعد وفاته، فتحدث باستفاضة عن شكوك الزعماء السوريين فى فيصل وعن ضغوطهم لإقناعه برغبة السوريين فى الاستقلال التام، بعد أن وصلتهم أخبار بأنه "جاء من أوربة متفقاً مع فرنسا على نوع من الوصاية"(١٢٣)، وقد كان رضا - حسب روايته - أحد الذين ألحوا على فيصل ليعلن استقلال سورية ويضع الحلفاء أمام الأمر الواقع، واللافت أنه - أى رضا - أكد أن فيصل لم يقبل هذا الاقتراح إلا مجبراً، بينما كان فى قرارة نفسه لا يرى بدأ من قبول الانتداب الفرنسى طبقاً لاتفاقه مع كليمنصو(١٢٤).

ولم يكن رشيد رضا هو المعبر الوحيد عن موقف المنار المؤيد لاستقلال سورية، فبمجرد إعلان المؤتمر السورى العام فى مارس ١٩٢٠ استقلال سورية بحدودها الطبيعية وعدم الاعتراف بتقسيم الحلفاء إياها إلى ثلاث مناطق عسكرية(١٢٥)، كتب شقيقه "صالح مخلص رضا" فى المنار مرحباً بالقرار ومؤكداً حق السوريين فى الاستقلال والوحدة، ومبيناً تعسف تقسيمات الحلفاء فى سورية(١٢٦).

* * *

بعد إعلان استقلال سورية، طالب "المؤتمر السورى العام" حكومة الركابى بطرح برنامجها أمامه باعتبارها "حكومة نيابية"، فاعترض الملك فيصل على هذا المطلب حرصاً على سلطته، وأنكر أية صفة تمثيلية للمؤتمر، ويروي رشيد رضا أنه دخل فى نقاش عاصف مع الملك حول هذه القضية - بوصفه عضواً منتخباً فى المؤتمر- أكد له فيه أن المؤتمر هو "جمعية وطنية تأسيسية" لا يجوز رد قراراتها البته، لأنها تجتمع "باسم الأمه وهى صاحبة السلطان الأعلى بمقتضى الشرع الإسلامى وجميع أصول القوانين العصرية الراقية"(١٢٧).

وما يلفت النظر فى هذه الرواية - بصرف النظر عن مدى دقتها- هو أنها تمثل نموذجاً تطبيقياً لموقف المنار النظرى الداعم لسلطة الأمة - الممثلة بنخبتها من "أهل الحل والعقد" - فى مواجهة استبداد الحاكم*.

* * *

سرعان ما بدأت المصاعب تواجه الكيان السورى الوليد، حيث رفض الفرنسيون والبريطانيون قرار الاستقلال واعتبروه باطلاً، مشددين على أنه يشكل استباقاً لمقررات مؤتمر الصلح وافتئاتاً على صلاحياته(١٢٨)، وانتهى الأمر بإعلان ممثلى دول الحلفاء فى اجتماعهم فى "سان ريمو" فى ابريل ١٩٢٠، اختيار فرنسا كدولة منتدبة على لبنان وسورية(١٢٩).

وفى مواجهة هذا الحدث، أكد "صالح مخلص رضا" فى مقال له، خيبة أمل السوريين فى القوى الكبرى، التى أيدت فى "سان ريمو" مقررات اتفاق سايكس - بيكو، وحسمت صراعها على "مخلفات الرجل المتوفى - أى الدولة العثمانية - على حساب الأمة السورية"(١٣٠).

أما فى سورية نفسها، فقد أحدثت مقررات "سان ريمو" أزمة وزارية، حيث طالب الكثيرون بإقالة حكومة الركابى لضعفها فى مواجهة الوضع الجديد، فطلب الملك فيصل من الركابى الاستقالة فى بداية مايو ١٩٢٠، وكلف هاشم الأتاسى رئيس المؤتمر السوري العام بتشكيل الحكومة الجديدة(١٣١)، ومع خلو منصب رئيس "المؤتمر السورى العام" باختيار الأتاسى لرياسة الحكومة، انتخب المؤتمر رشيد رضا رئيساً له فى ٥ مايو ١٩٢٠(١٣٢).

وبمعنى أساسي، كانت مقررات "سان ريمو" بداية النهاية فى عمر حكومة دمشق العربية، حيث بلورت هذه المقررات تناقضات النخبة الحاكمة حول فيصل فى دمشق،

وأكدت ارتباك خياراتها فيما يخص العلاقة مع فرنسا، بين تسليم بمطالبها يبدو مهيناً لأحلام كبيرة أطلقها إعلان الاستقلال من عقالها، وبين مواجهة معها تبدو نتائجها محسومة مسبقاً(١٣٣).

وكان الفرنسيون هم من تكفلوا بإنهاء هذا الوضع المرتبك، فرغم أن السوريين قد اختاروا التهدئة وسمحوا لفيصل فى بداية يوليو ١٩٢٠ بالسفر الى أوربا و التفاوض من جديد مع الحلفاء(١٣٤)، إلا أن فرنسا الطامحة لنيل حصتها الاستعمارية فى سورية، قررت حسم الأمر بالقوة، فقدم الجنرال "جورو" إنذاره الشهير الى الملك فيصل فى ١٤ يوليو ١٩٢٠، لفرض الانتداب الفرنسى هناك(١٣٥).

وقد وضع إنذار جوروالحكومة السورية أمام تناقض مخيف، فبينما كان وضعها العسكرى بائساً تماماً(١٣٦)، كان المزاج الشعبى فى دمشق يريد المواجهة حتى النهاية مع فرنسا، وهو ما ظهر فى قرار المؤتمر السورى العام الذى اتخذه قبل انتهاء المهلة التى حددها إنذار جورو بساعات قليلة، باعتبار أية حكومة تقبل شروط الإنذار غير شرعية، مما أدى الى إصدار فيصل فى اليوم التالي، أمرا بتأجيل انعقاد المؤتمر لمدة شهرين، فيما يعكس رغبته فى التفاهم مع الفرنسيين(١٣٧).

وهنا قام رشيد رضا بأهم أدواره كرئيس للمؤتمر، فأعلن قبوله للأمر الملكى ورفض محاولات بعض أعضاء المؤتمر لإسقاط الوزارة وتفويض حاكم عسكري للدفاع عن البلاد، وكانت حجته فى ذلك هى رغبته فى عدم تحميل المؤتمر تبعة معركة كان يعلم - فى ضوء اطلاعه على الوضع العسكرى- أنها خاسرة(١٣٨).

وثمة تناقض أساسي فى موقف صاحب المنار فى هذه القضية، فرغم أنه قد قبل قرار فيصل بتأجيل انعقاد المؤتمر- وهو موقف استمر فى الدفاع عنه بعد سقوط حكومة دمشق العربية، فى مواجهة منتقديه من أعضاء المؤتمر المتشددين(١٣٩) - إلا أنه فيما بعد أدان ساطع الحصرى - وزير المعارف وأحد رسل فيصل الى جورو- لتصريحه بضرورة قبول الإنذار والتفاهم مع فرنسا(١٤٠)، رغم أن موقف الحصرى نبع بالأساس من إدراكه - كرضا - بؤس الوضع العسكرى(١٤١)، وفى واقع الأمر، فإننا لا نجد تفسيراً لتناقض موقف رضا، إلا العداء الشخصى والمزايدة السياسية، والرغبة -التى يزكيها إحساس مفرط بالأهمية الذاتية- فى الظهور دائماً بمظهر المتشدد.

ويرتبط بهذا الأمرأيضاً، موقف المنار من الملك فيصل بعد نهاية تجربته السورية، حيث أدانت بقسوة أدواره قبل وبعد معركة ميسلون واتهمته بالتسرع فى تسريح الجيش

قبل المعركة[١٤٢]، وبالرضا بعدها بحكم سورية تحت الوصاية الفرنسية إذا قبلت فرنسا بذلك، لتخلص من هذه الاتهامات الى استنتاج مؤداه أن فيصلاً لم يكن يمانع فى انتداب فرنسا على سورية إذا ضمن الفرنسيون حكمها له، والى احتمال أن يكون إنذار جورو إلى فيصل "قد وجه عن تواطؤ بينهما ليتخذه فيصل ذريعة الى إقناع زعماء البلاد بقبول الوصاية، التى بذل جهده قبل ذلك فى إقناعهم بها فأبوا"[١٤٣].

وبمعنى معين، ربما كانت إدانة المنار لفيصل، أكثر قابلية للتفسير من الاتهامات السابقة للحصرى، حيث يمكن وضع هذه الإدانة فى سياق علاقة المنار وصاحبها بالشريف حسين، التى كانت آنذاك فى أقصى حالات توترها، وعلى مستوى آخر، يمكن فهم هذه الإدانة إذا أدركنا أن الأمر لم يكن يقتصر على أحداث ما قبل وبعد ميسلون فقط، بل يمتد الى مجمل السياسة الدفاعية لفيصل، التى اعتمدت منذ وقت مبكر مبدأ القبول بوصاية فرنسية من نوع ما و لم تهتم بخلق قوة دفاع ذاتية تحمى سورية من أطماع فرنسا[١٤٤]، وقد حدد رشيد رضا جوهر الخلاف فى نظره، حين أخذ على فيصل أنه "لم يهتم بالاستعداد للدفاع بتنظيم قوى العشائر والجيش النظامي، ولم يكن يعتقد أنه يهاجم هذه المهاجمة، فلما هوجم لم يجد بُداً من الخضوع، وما اضطر إليه تحت ضغط الأزمة من إيجاد جيش دفاعى، بادر الى تسريحه عند الحاجة إليه، وأعلن الحرب فى الوقت الذى كان يفاوض فيه من أجل التسليم[١٤٥].

* * *

ج - المنار وسورية فى عهد الانتداب الفرنسى :-

فى يوليه ١٩٢٠، انتهى الحكم الفيصلى فى سورية ليبدأ عهدها الجديد تحت الانتداب الفرنسى، وقد استهل الفرنسيون عهدهم بتفتيت سورية على أسس طائفية، فأنشأوا فى أول سبتمبر ١٩٢٠ دولة "البنان الكبير"، ثم قسموا ما تبقى الى أربع دويلات هى: دولة دمشق، دولة حلب، دولة جبل العلويين، دولة جبل الدروز[١٤٦].

وفى مواجهة هذا الواقع، كانت المنار منبراً للقضية السورية، فشرح رشيد رضا فيها تفاصيل الجهود التى أدت الى عقد "المؤتمر السورى الفلسطينى" فى مدينة جنيف السويسرية فى أغسطس ١٩٢١[١٤٧]، كما نشر نص النداء الذى وجهه المؤتمر الى عصبة الأمم، و طالب فيه باستقلال سورية الطبيعية و وحدتها - وهو ما يعنى إلغاء الانتداب - علاوة على ضرورة إلغاء "تصريح بلفور" المتعلق بإقامة "وطن قومى" يهودى فى فلسطين[١٤٨].

ومع اندلاع "الثورة السورية الكبرى" فى صيف ١٩٢٥، واستخدام فرنسا وسائل وحشية لإخمادها(١٤٩)، أيدت المنار الثورة بقوة، فاعتبرها رشيد رضا نتيجة طبيعية لسياسات حكومة الانتداب الفاشلة، ساخراً من ادعاء فرنسا بأن هدف الانتداب هو مساعدة سوريا وتأهيلها لنيل استقلالها الكامل، كما حذر رضا الفرنسيين من العواقب الوخيمة لتماديهم فى استخدام القوة ضد الثورة، مؤكداً أن ذلك لن يزيد الثوار إلا استبسالاً فى القتال، وعلى مستوى آخر، رفض رضا اتهام الفرنسيين للثورة بتلقى الدعم من إنجلترا، مؤكداً أن لا مصلحة للإنجليز فى دعم الثورة، ومشدداً على أن هذا الاتهام المبني على فرضية تعاطف الدروز مع إنجلترا، هو اتهام باطل لا أساس له(١٥٠).

وفى إطار دعمه للثورة أيضاً، هاجم رضا سياسة المندوب السامى الفرنسى فى سورية "دى جوفنيل" واتهمه بالانسياق وراء أفكار مستشاريه المتعصبين من موارنة لبنان الداعين لقمع الثورة، مطالباً إياه بالعمل على إرضاء المسلمين و"معتدلى المسيحيين" فى سورية، كما أخذ رضا على "دى جوفنيل" محاولاته زرع الفتنة بين السوريين على أسس طائفية، وأكد أن هذه المحاولات وما يرافقها من مطالبة للثوار بإلقاء سلاحهم لن تجدى نفعاً، لأن السوريين "لا يرغبون فى حياة ذليلة يمن بها عليهم مستعمر أجنبي"(١٥١).

* * *

بسبب اهتمامها بالسياسة السورية، كانت المنار أحيانا ساحة انعكست عليها خلافات السياسيين السوريين، خاصة تلك التى كان رشيد رضا طرفاً فيها، كما حدث فى أكتوبر ١٩٢٧، حين انشقت "اللجنة التنفيذية للمؤتمر السورى الفلسطيني" - التى كانت قد انبثقت عن المؤتمر بعد انعقاده فى جنيف عام ١٩٢١ - إلى لجنتين، يقود إحداهما الأمير ميشيل لطف الله، ويقود الأخرى رشيد رضا وأسعد داغر(١٥٢).

ورغم أن ثمة أسباباً إدارية ومالية، تتعلق أساساً بآليات جمع وتوجيه التبرعات للثورة السورية الكبرى إبان اندلاعها، قد طرحت تبريراً للصراع الذى أدى لانشقاق اللجنة(١٥٣)، إلا أن رشيد رضا قدم سبباً آخر، حيث أكد أن الصراع إنما يعود الى رغبة الأمير ميشيل لطف الله وشقيقه جورج لطف الله فى التفاوض مع فرنسا باسم اللجنة للتوصل الى تسوية للوضع فى سورية على أساس الاعتراف بالانتداب، ورفضه هو- أي رضا - وأسعد داغر ومن والاهما من أعضاء اللجنة ، لهذا التوجه(١٥٤).

ويبدو ما طرحه رضا هنا غير بعيد عن الحقيقة، حيث ذكر السياسى السورى

"إحسان الجابرى" - وهو أحد الوسطاء الذين حاولوا حل الخلاف بين جناح آل لطف الله وجناح رضا وداغر- أن سبب انقسام اللجنة هو وجود خلاف "مبدئي" بين آل لطف الله و بين معظم رجال اللجنة، يتعلق " بأساسيات القضية وأماني الأمة التى لا يمكن التساهل بها"(١٥٥).

وبعد ذلك، استمرت المنار تشارك فى سنواتها الأخيرة، فى السجال الدائر على الساحة السورية حول مستقبل سورية وطبيعة نظامها السياسى وعلاقتها بفرنسا، وقد كان شكل نظام الحكم هو أول محطات هذا السجال، فمع انتخاب الجمعية التأسيسية هناك برياسة هاشم الأتاسى، أنقسم الرأى العام السورى حول شكل الحكم، فمال البعض الى إقرار النظام الجمهورى، بينما مال آخرون الى النظام الملكى، مقترحين عودة الهاشميين لحكم البلاد، سواء بشخص الملك فيصل مرة أخرى - والذى كان آنذاك ملكاً على العراق- أو بشخص أخيه على(١٥٦).

وقد رفضت المنار بقوة فكرة عودة الهاشميين، وحذرت السوريين من احتمال إخضاع الهاشميين - فى حال عودتهم - سوريا للنفوذ الإنجليزى، واعتبر رشيد رضا فى مقال له، أن الخيار الأفضل لسورية هو الملكية، على أن يكون الملك هو الأمير السعودى "فيصل بن عبد العزيز"، وفى عرضه لمبررات هذا الاقتراح، ظهرت من جديد رؤية رضا المثالية الساذجة للحكم السعودى، حيث أكد الرجل أن فيصل وحده هو القادر على صيانة استقلال سورية من عبث الأجانب، لأن "كل عارف بتربية الأمير فيصل، يعلم أنه لا يخشي منه أن يخون البلاد أو يفرط بحقوقها أو يكون آلة بيد الأجنبي ليضمن منصبه فيها، فدينه وتربيته وشرف منبته يمنعه من مثل هذه الخيانة"(١٥٧).

وبعد نهاية هذا السجال بإقرار النظام الجمهورى، قاومت المنار محاولات فرنسا لخلق شرعية سياسية تنظم وجودها فى سورية، والتى كان أبرز تجلياتها إصدار المفوض السامى الفرنسى فى سورية "هنرى بونسو" فى ١٤ مايو ١٩٣٠، دستوراً لدولة سوريا - التى تشمل دمشق وحمص وحماة وحلب - يعلنها فيه "جمهورية نيابية"(١٥٨)، فأكد رشيد رضا فى تعليق له، أن الهدف من هذا الدستور هو تكريس تقسيم سورية إلى دويلات صغيرة، وتأبيد الانتداب فيها، بحيث "يبقى الاستبداد الفرنسى فيها كما كان"(١٥٩).

وفى السياق ذاته، رفضت المنار عام ١٩٣٣ نتائج المباحثات التمهيدية التى أجراها الفرنسيون مع حكومة دمشق التابعة لهم، بغرض إبرام "معاهدة صداقة" تكرس

المصالح الفرنسية فى سورية، وأيدت معارضة الوطنيين السوريين لهذه المباحثات، فانتقد رشيد رضا فى تعليق له عليها، إصرار فرنسا فيها على استمرار تقسيم سورية الى دويلات طائفية ، متهماً رجال حكومة دمشق بالخيانة لقبولهم التفاوض على هذا الأساس، ومحيياً "الزعماء المخلصين" لحثهم الشعب على رفض هذه المباحثات(١٦٠).

* * *

د- المنار و "الإشكالية اللبنانية" :-

بعد أن انتهينا فيما سبق من تتبع مواقف المنار تجاه السياسة السورية العامة، سنحاول الآن فهم رؤيتها لإشكالية من أعقد إشكاليات الواقع السياسى السورى فى فترة الدراسة، وهى الإشكالية اللبنانية، التى تأسست على طموح مسيحيي جبل لبنان للانفصال عن سورية، وخلق كيان سياسي لبناني مستقل ومعزول- نوعاً ما- عن محيطه العربى.

ولفهم طبيعة الإشكالية اللبنانية ينبغي أن نوضح ابتداءاً، أنه منذ ظهور "نظام المتصرفية" نتيجة للتدخل الأوربي بعد مذابح ١٨٦٠ فى جبل لبنان بين الموارنة والدروز(١٦١)، بدأت صيغة سياسية مارونية تتبلور فى الجبل المتخفف من الضغوط العثمانية، وقد ارتكزت هذه الصيغة على طموحات البرجوازية المارونية النشطة والمرتبطة بروابط اقتصادية وثقافية وتاريخية تقليدية مع فرنسا، لتحقيق قدر من التطور الذاتى على المستوى الاقتصادى خاصة(١٦٢)، وهى طموحات اكتسبت فى مدى تاريخى قصير نسبياً، محتوى أيدلوجياً "وطنياً"(١٦٣).

ويمكن القول، أن المنار كانت منتبهة منذ البداية لهذه الصيغة السياسية المارونية فى الجبل، ولعل هذا يفسر ترحيبها المبكر، بكل ما يمكن أن يضعف الدور السياسى للكنيسة المارونية وممثليها، ومحاولتها المشاركة فى ذلك بكل وسيلة ممكنة(١٦٤).

ولم تقف محاولة المنار لإضعاف الموارنة - والمسيحيين عامة - عند المجال السياسى وحده، بل امتدت الى التعليم أيضاً، وهو المجال الذى كان فى لبنان حكراً على الأطر الطائفية بشكل أساسى(١٦٥)، ومن ذلك ما فعله رشيد رضا، حين نشر لائحة قدمها بعض اللبنانيين المهاجرين إلى متصرف لبنان، يطالبون فيها بتحجيم سيطرة الطوائف على التعليم وإقامة تعليم بديل على أساس وطنى(١٦٦)، حيث أثنى رضا على مطالب اللائح، لكنه اعتبر - فى تحريف أيدولوجى مقصود - أن المراد من اللائحة هو

ضرب المؤسسات التعليمية المسيحية وحدها، ليخلص من ذلك إلى أن "بلاداً فيها للكنيسة سلطان على الحكومة والأمة، لا يمكن أن تنجح ولا أن يتفق أهلها على ترقيتها"(١٦٧).

وقد استمرت المنار تواجه "المارونية السياسية" فى جبل لبنان، فى العقد الثانى من القرن العشرين، فحين حاولت فرنسا مع بداية ذلك العقد تعميق صلاتها بالموارنة وتأكيد دعمها لأيدولوجية الوطنية اللبنانية المرتكزة عليهم(١٦٨)، سخر رشيد رضا من هذه الأيدولوجية ومظاهرها، محذراً الموارنة من الاستمرار فى اعتمادهم على فرنسا، ومطالباً إياهم بقبول الاندماج فى دولة سورية مستقلة وموحدة، على أن يتم فى إطار هذه الدولة تأمين "وضع خاص" لجبل لبنان، يرتكز على نظام المتصرفية العثمانى نفسه(١٦٩).

لكن مع تبلور أيدولوجية الوطنية اللبنانية أثناء الحرب العالمية الأولى(١٧٠)، اضطرت المنار لتقديم بعض التنازلات، فأكدت أنه فى حال قبول مسيحيى جبل لبنان الانضواء فى كيان سورى – عربى موحد، فإن من الممكن منحهم استقلالاً إدارياً أوسع من ذلك الذى نالوه فى عهد المتصرفية(١٧١).

* * *

مع بداية الانتداب الفرنسى على سورية، واقتطاع الفرنسيين أجزاء كبيرة منها لإقامة دولة "لبنان الكبير" عام ١٩٢٠(١٧٢)، انتقلت المنار الى مرحلة جديدة فى علاقتها بالمارونية السياسية وأيدولوجيتها المتجسدة فى الكيان اللبنانى الوليد، وكان قوام هذه المرحلة هو المواجهة الشاملة، فانتقد رشيد رضا فى أواخر عام ١٩٢٢، توزيع الفرنسيين المناصب والوظائف فى لبنان على أساس طائفى ينحاز للمسيحيين، داعياً شيعة لبنان – وهم الفئة الأكثر تضرراً فى المعادلة الجديدة – الى تجاوز خلافاتهم مع السنة والتعاون معهم لمقاومة الانتداب الفرنسى وحلفائه الموارنة فى لبنان(١٧٣).

ومع اندلاع الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥، وظهور دور المسيحيين اللبنانيين فى مقاومتها لحساب فرنسا(١٧٤)، ازدادت حالة الرفض لدى المنار تبلوراً، فانتقد رشيد رضا بمرارة فى مقال له، سيطرة رجال الدين الموارنة على الحياة السياسية اللبنانية، وهاجم بشدة اقتطاع فرنسا أجزاء كبيرة من الداخل السورى ذا الأغلبية المسلمة وضمها الى لبنان الذى يسيطر عليه المسيحيون، واللافت فى هذا المقال، هو أن رضا لام مسلمى لبنان لعدم مواجهتهم الأمر بالمثل "فكلما اشتد استمساك النصارى

بالسياسة الدينية، أعرض المسلمون عنها واستمسكوا بالسياسة اللادينية" حتى "نال الأجانب ما سعوا إليه من حل رابطة المسلمين الدينية بإقناعهم بأن الرابطة الوطنية خير لهم من الجامعة الدينية"(١٧٥).

وهكذا تحولت المنار فى خضم رفضها للوطنية اللبنانية، إلى منبر للشحن الطائفى، وكان هذا – من موقعها السلفى – سهلاً فى واقع الأمر.

ومع أزمة الحكم فى لبنان بعد نهاية فترة رياسة الأرثوذكسي "شارل دباس" عام ١٩٣٢(١٧٦)، ونتيجة لما تلاها من مطالبة البطرك المارونى "أنطون عريضة" بأن يكون الرئيس الجديد للبنان مارونياً، وتشديده على أن لبنان هو "وطن مسيحي"(١٧٧)، جاءت آخر مقاربات المنار للوضع اللبنانى صاخبة وعنيفة، حيث رفض رشيد رضا فى رد غاضب على البطرك، مقولة "الوطن المسيحى" التى أسبغها على لبنان، مؤكداً أن "الأوطان فى هذا العصر يجب أن تكون للأقوام لا للأديان"(١٧٨).

وثمة ما يحتاج إلى تعليق فى كلام رضا، فرغم أن ما ذكره هنا صحيح فى ذاته، إلا أن صدوره منه هو بالذات يثير الشكوك، حيث لم يفعل البطرك المارونى هنا سوى أن أستخدم نفس منطق رضا السلفى فى النظر الى الوطنية من منظار الدين، وربما كان اضطرار رضا لاستخدام منطق وطني حديث فى الرد عليه – رغم رفضه للوطنية المجردة من الأساس الديني– نابعاً من رغبته فى ضمان حقوق مسلمى لبنان، دون أن يبدو طائفياً بشكل معلن.

إلا أن رضا لم يلبث أن سقط من جديد فى فخ السجال الطائفي، حيث أكد بوضوح أن ما أغضبه فى مقولة البطرك المارونى، هو أنها تنتزع من المسلمين "الحاكمية والسيادة العليا" على السلطة فى لبنان(١٧٩).

هنا بالضبط ، تكمن منذ البداية مشكلة المنار الجوهرية مع "البنان المسيحى"، سواء حين كان طرحا أيدولوجيا أو عندما تجسد فى كيان سياسى، فالمنار لم تستوعب أبداً – بسبب التداخل بين العروبة والإسلام لديها – إمكانية أن يحكم المسيحيون بلداً عربياً، كان الأمر بالنسبة لها هو بالضبط أمر "سيادة"، حيث ينبغى أن تكون السيادة والحكم فى لبنان الكبير – وهو وطن رشيد رضا ذاته رغم أنه لم يدرك نفسه أبدا كلبنانى – للمسلمين وحدهم.

وبموازاة هذا المستوى السياسى والأيدولوجى، ثمة أساس إقتصادى يمكن أن يفسر عداء المنار "اللبنان الكبير"، حيث كان هذا العداء فى أحد وجوهه، تعبيراً عن

الصراع بين البرجوازية السنية فى المدن اللبنانية الساحلية كصيدا وبيروت وطرابلس، التى كان وجودها الاقتصادى - وبالتالى موقفها الأيدولوجى- يعتمد على الوساطة التجارية مع الداخل السورى والعربى عامة، وبين البرجوازية المارونية، التى كان تمددها الدائم فى واقع الأمر، محاولة لوراثة دور الوساطة وتطويره باتجاه أوربا، وإنهاء سيطرة العائلات السنية عليه(١٨٠).

* * *

المنار والخطر الصهيونى على فلسطين :-

مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر، بدأ الخطر الصهيونى على فلسطين، حين ظهرت الحركة الصهيونية العالمية وأعلنت رغبتها فى إقامة "كيان يهودى" هناك، يحل "المسألة اليهودية" وينهى معاناة اليهود، خاصة فى شرق أوربا، من ظاهرة "معادة السامية" التى تعاظم تأثيرها مع اكتمال نمو القوميات الأوربية فى ذلك القرن(١٨١)، وقد زاد من حدة هذا الخطر أن الصهيونية قد بلورت فى هذه اللحظة تحالفها مع بريطانيا، التى رأت فى مثل ذلك الكيان خير وسيلة لتأمين وجودها فى قناة السويس، وإضعاف مصر وعزلها داخل حدودها، بما يحول دون احتمال قيام وحدة عربية تهدد المصالح البريطانية(١٨٢).

وقد انتبهت المنار لهذا الخطر منذ مجلدها الأول، ففى أجواء عقد المؤتمر الصهيونى الأول فى مدينة "بال" السويسرية وتأسيس "المنظمة الصهيونية العالمية" كإطار تنظيمى للحركة الصهيونية(١٨٣)، كتب رشيد رضا مبدياً قلقه من بواكير النشاط الصهيونى فى فلسطين، وطالب العرب والمسلمين بالتنبه والعمل الدءوب للحفاظ على بلادهم من أطماع الصهيونية، وقد ظهر واضحاً فى هذا المقال احترام رضا لليهود، حيث طالب الرجل العرب بأن يعتبروا فى صراعهم معهم، بما يمتازون به من تماسك وتعاون وإخلاص لقضيتهم(١٨٤).

وفى بداية عام ١٩٠٢، عادت المنار من جديد لتنبيه العرب والمسلمين لخطورة الحركة الصهيونية، فنشر رشيد رضا فى مقال مهم له، خطبة لأحد زعماء الصهيونية وهو "إسرائيل زنجويل"، يؤكد فيها بوضوح كامل أن هدف "الجمعية الصهيونية" النهائي هو إقامة دولة يهودية فى فلسطين(١٨٥).

وفى مفارقة مأساوية، انتبه رضا فى المقال نفسه إلى أن المشروع الصهيونى هو مشروع معلن حتى للمصريين والعرب، فأعاد نشر مقال كانت قد نشرته إحدى الصحف

الصهيونية الصادرة بالفرنسية فى الإسكندرية، يدعو فيه كاتبه يهود مصر للتبرع من أجل إنجاح المشروع الصهيونى الرامي الى إقامة دولة يهودية فى "بلاد صهيون"، وفى تعليقه على مقال الكاتب الصهيونى، طالب رضا العرب والمسلمين من جديد باليقظة لمواجهة الخطر الذى يهددهم، وعدم الاعتماد فى ذلك على الحكام، رابطاً هذه المواجهة بنهضة شاملة على مستوى الأمة، تسعى فيها "التحصيل العلوم النافعة والثروة الواسعة والتربية الرافعة" حتى تصبح "أمة حقيقية لها رأى عام يقوم الحاكم ويقيده بالشرع والشورى"(١٨٦).

* * *

مع تصاعد عدائها للاتحاديين بعد عودتهم الى السلطة فى بداية عام ١٩١٣، عادت المنار للاهتمام بالشأن الفلسطينى، فاتهم رشيد رضا فى مقال له الاتحاديين بالتواطؤ مع الصهاينة وبيع أراضى فلسطين لهم، مؤكدا سيطرة الصهاينة على جمعية الاتحاد والترقى نفسها، وقد استدل الرجل على ذلك، باشتمال الحكومة التى شكلها الاتحاديون بعد عودتهم الى السلطة مباشرة، على ثلاثة وزراء من أصول يهودية، وذوى ميول صهيونية قوية(١٨٧).

واستمرت المنار بعد ذلك فى التحذير من أطماع الصهيونية، فنشرت- نقلاً عن إحدى الصحف الفلسطينية - بعض صفحات مترجمة من كتاب لأحد زعماء الصهيونية، يشرح فيها تصوره لبرنامج العمل الصهيوني لاستعمار فلسطين(١٨٨)، وفى تعليقها على هذه الصفحات، أكدت المنار أن أطماع الصهيونية لا تقتصر على فلسطين بل تمتد إلى سورية حتى نهر الفرات، ودعت العرب الى "المسارعة بتنظيم وسائل الدفاع" عن فلسطين(١٨٩).

ورغم ما يظهر هنا من صرامة ضد الصهيونية، فقد عانى خطاب المنار تجاه الخطر الصهيونى أحياناً من التباسات مهمة، حيث قادتها أحادية نظرتها للسياسة وجعلها الدين أساساً جوهرياً لها، الى المغالاة أحياناً فى احترام اليهود والحركة الصهيونية، بوصفها نموذجاً لما ينبغي على المسلمين القيام به لتحقيق نهضتهم(١٩٠)، وهو إعجاب كان غافلاً – فيما نرى- عن الأسس الإمبريالية الموضوعية التى جعلت من ظهور المشروع الصهيونى أمراً ممكناً.

أنعكست هذه الرؤية لدي المنار، على تعاطيها مع واقع الصراع فى فلسطين، حيث اعتبرته صراعاً داخلياً بين العرب واليهود، وأكدت إمكانية حله بالاتفاق بين

الطرفين وبما يضمن مصالح كلاً منهما[١٩١]، وربما ارتبطت هذه الرؤية، بالموقف الذى اتخذه "حزب اللامركزية الإدارية العثمانى" - الذى كان رشيد رضا أحد قادته- قبل الحرب العالمية الأولى، والقاضى بضرورة السعي للاتفاق بين العرب والصهاينة فى فلسطين وحل المشاكل القائمة بينهما بشكل سلمى[١٩٢].

وقد قادت هذه الرؤية القاصرة المنار وصاحبها إلى تصور ساذج لحل الصراع فى فلسطين، يقوم على السعي التفاوضي المباشر، فالتقى رشيد رضا قبل الحرب العالمية الأولى مع "معتمد الجمعية الصهيونية بمصر" وأكد له بصرامة ضرورة سعي الصهاينة للاتفاق مع العرب، حتى يتسنى لهم - أى للصهاينة- الحياة فى فلسطين كمواطنين أحرار آمنين!، كما طرح رضا نفس هذا التصور الساذج على رئيس المنظمة الصهيونية العالمية "حاييم وايزمن"، فى لقاء جمعه به فى مصر بعد نهاية الحرب، والطريف أن وايزمن قد أيد ذلك التصور، وأكد لرضا- حسب روايته- أن اتفاق العرب مع "أبناء عمهم العبرانيين" هو "أمر ممكن"![١٩٣].

وفى سياق اهتمام المنار بالشأن الفلسطينى أيضاً، فقد نشرت فى نوفمبر ١٩١٧- نقلاً عن المقطم - نص "تصريح بلفور" حين صدر، كما أبرزت فى لمحة لافتة، أخبار احتفال المنظمات الصهيونية فى الإسكندرية بصدور هذا التصريح، وما يمكن قوله هنا، هو أن ما ساد هذا الاحتفال من مظاهر حماسية ظاهرة، يؤكد من جديد أن المشروع الصهيونى كان مشروعاً معلناً منذ البداية، ولم يكلف أحد نفسه عناء إخفائه[١٩٤].

* * *

بعد صدور "تصريح بلفور" توقفت المنار عن التعاطى مع الشأن الفلسطينى، ولم تعد إليه إلا بعد فرض الانتداب البريطانى على فلسطين[١٩٥]، وكانت العودة على خلفية صراعها المحتدم منذ بداية العشرينات مع الشريف حسين، فمع نشر الحكومة البريطانية نص مشروع المعاهدة بين بريطانيا وحسين عام ١٩٢٣*، اتخذت المنار مما حدث تكأة للهجوم على حسين من جديد، فأكد رشيد رضا أن مشروع المعاهدة الذى روج له حسين على أساس أنه يلغى تصريح بلفور، لا يضمن لعرب فلسطين سوى "حريتهم المدنية والدينية فى البيع والشراء والصلاة والصيام، وجميع الناس يعلمون أن هذا لا يختلف عن ما يسمونه الانتداب المتضمن لعهد بلفور بالوطن القومى لليهود"[١٩٦].

وفى الإطار ذاته، نشرت المنار نصوص البيانات والبرقيات التى أصدرتها الهيئات

الفلسطينية بعد نشر مشروع المعاهدة، والتى أكدت رفض هذا المشروع لكونه لا يضمن حقوق الشعب الفلسطينى فى وطنه، ولا يلغي مفاعيل وعد بلفور(١٩٧).

ورغم امتناع حسين فى النهاية عن توقيع مشروع المعاهدة، وذهابه الى عمان فى يناير ١٩٢٤ لطمأنة الفلسطينيين وتأكيد تمسكه بحقوقهم(١٩٨)، لم يتغير موقف المنار من الرجل، فأكد رشيد رضا أن زيارة حسين الى عمان لا تستهدف التنسيق مع الفلسطينيين، بل تستهدف خداع الزعماء الفلسطينيين ودفعهم للقبول بصيغة مخففة للانتداب البريطانى، فى إطار صفقة بين بريطانيا وحسين، يدعم البريطانيون بمقتضاها فى المقابل - حسب هذا التصور- حسيناً ضد خصمه عبد العزيز بن سعود(١٩٩).

* * *

قرب نهاية العشرينات، انتبهت المنار - بشكل ما - الى الجوهر الإمبريالى للصهيونية، ومن هنا فقد نشرت مقالاً لكاتب هندي فى سبتمبر ١٩٢٨، اعتبر فيه أن الدور الأساسى للوطن اليهودى فى فلسطين هو أن يكون "مركزا للجيوش البريطانية فى البلاد العربية"، مؤكداً أن الحركة الصهيونية هى "حركة سياسية قامت بها الإمبريالية البريطانية بمعاونة أصحاب رؤوس الأموال اليهود لتحقيق مصالح استعمارية"(٢٠٠).

وقد كان اندلاع "مصادمات البراق" بين العرب واليهود فى فلسطين فى الشهر نفسه(٢٠١)، فرصة للمنار كي تختبر عملياً هذا الفهم الجديد للصراع، فاعتبر رشيد رضا فى تعليق له، أن بريطانيا هى المسئولة عن هذه المصادمات بسعيها لإقامة وطن يهودى فى فلسطين ونصرتها لليهود على حساب العرب هناك، وأكد أن بريطانيا تستهدف من ذلك "جعل هذه المنطقة يهودية بريطانية فاصلة بين عرب مصر وعرب سورية والعراق"(٢٠٢).

ومع اندلاع "هبة البراق" الكبرى فى أواخر أغسطس من العام التالي(٢٠٣)، تابعت المنار تطوراتها بعناية، فنشرت نص بيان "جمعية حراسة المسجد الأقصى والأماكن الإسلامية المقدسة بالقدس" فى أغسطس ١٩٢٩ حول المصادمات بين العرب واليهود(٢٠٤)، كما نشرت أيضاً نص منشور المندوب السامي البريطاني فى فلسطين "تشانسلور" حول هذه المصادمات(٢٠٥)، وردود الهيئات الفلسطينية عليه(٢٠٦).

وقد كان تعليق المنار على منشور المندوب السامى المنحاز كلياً لليهود لافتاً، حيث أكدت من جديد أن تبنى بريطانيا لمشروع الوطن القومى اليهودى هو عمل

استعمارى يستهدف "إضعاف الأمة العربية وتقطيع أوصالها والحيلولة بين أقطارها المستعدة للوحدة"(٢٠٧).

وجوهرياً، كان هذا التعليق يعكس فهم المنار فى هذه المرحلة لماهية العدو الحقيقي الذى يجب مواجهته، وقد بلور رشيد رضا هذا الفهم حين طالب الفلسطينيين فى مقال له، بالاستمرار فى ثورتهم، مؤكداً لهم أن هدفهم ينبغى أن يكون مقاومة إنجلترا بالأساس وليس مقاومة الصهيونية وحدها(٢٠٨).

وقد حدد رضا أيضاً، وبوعى يحسب له، كيفية المواجهة، فإذا كان هدف المشروع الصهيونى الاستعمارى هو تمزيق وإضعاف الأمة العربية، فإن مواجهته ينبغى أن تكون "عربية" يستعين فيها الفلسطينيون "بجيرانهم العرب" وصولاً الى "تأليف الوحدة العربية التى وطن الأنفس عليها جميع المفكرين العرب"، دون أن يلغى هذا بالطبع، ما للصراع من بعد إسلامى تضامني(٢٠٩).

كما انتبهت المنار فى هذه المرحلة أيضاً لمسألة بالغة الأهمية، وهى الدور الوظيفى الذى يلعبه الحكم الأردني فى خدمة المشروع الصهيونى، فتحدث رشيد رضا عن إعاقة هذا الحكم إمكانات النضال العربى ضد الصهيونية، لرغبته فى الحفاظ على كيان إمارته المصطنع(٢١٠).

لكن رغم ما أظهرته المنار فى هذه المرحلة من وعي فى تقييم بعض جوانب القضية الفلسطينية، فقد أوقعها أساسها الأيدولوجى الديني من جديد فى التباسات بالغة، ومن ذلك، النظر لليهود كشعب تجمعه "الوحدة الدينية" والنظر لليهودية كإطار قومي مكتمل "من الحقائق التى أثبتها التاريخ، أن الشعب اليهودى من أشد شعوب الأرض شكيمة وأقواها عزيمة وأثبتها وحدة وأعمقها تكافلاً، ومن ثم كان أشدها عصبية وكانت جامعته النسبية الملية المزدوجة غير قابلة للاندغام فى أية جامعة أخرى كالوطنية اللغوية وغيرها، فاليهود يشاركون كل قوم فى أوطانهم ويزاحمونهم على منافعها المادية والمعنوية، ويظلون مع ذلك يهودا"(٢١١).

هنا يبدو خطأ المنار واضحاً، حيث غفلت من جديد عن السياق التاريخى لتطور "المسألة اليهودية" وقصرت فهمها للأمر كله على تصور اليهود كشعب واليهودية كقومية، بناء على رابطة دينية لا تصلح كأساس قومي، ورابطة عرقية غير موجودة أصلاً.

* * *

فى سنواتها الأخيرة، واصلت المنار إهتمامها بالشئون الفلسطينية، ومن أبرز القضايا التى ظهر فيها ذلك الاهتمام، قضية قيادة النضال الفلسطينى فى هذه المرحلة، وفى هذا الإطار كان واضحاً تماماً دعم المنار غير المشروط للحاج "أمين الحسيني" مفتى فلسطين ورئيس المجلس الإسلامى الأعلى فيها كقائد لهذا النضال(٢١٢)، على اعتبار أن الحسيني – الذى كان تلميذاً لرشيد رضا فى دار الدعوة والإرشاد– هو الزعيم الفلسطينى الوحيد الذى يملك المؤهلات والخبرات اللازمة لهذه القيادة(٢١٣).

وضمن هذا الدعم للحسينى، أيدت المنار بقوة فى بداية عام ١٩٣١ فكرته الخاصة بإنشاء "جامعة إسلامية" فى القدس، تواجه خطر المدارس اليهودية فى فلسطين(٢١٤)، وهى الفكرة التى كانت الرغبة فى نقلها الى حيز الواقع، أحد الأسباب الرئيسية لدعوة الحسيني الى عقد "مؤتمر إسلامى عام" فى القدس فى أكتوبر من العام نفسه(٢١٥).

ومع انعقاد المؤتمر، استمر دعم المنار للحسيني، حيث انحاز له رشيد رضا فى صراعه ضد "راغب النشاشيبى" رئيس بلدية القدس حول الزعامة فى فلسطين، ورغم أن رضا قد حاول مع آخرين فى بداية المؤتمر، القيام بوساطة للصلح بين الطرفين، إلا أنه مع فشل هذه الوساطة، أكد بقوة حق تلميذه الحسيني فى الزعامة و أثنى على صلابته فى مواجهة الصهاينة والإنجليز، واعتبر النشاشيبى "مثير فتنة" لا يخدم سوى الصهيونية(٢١٦).

وعلى صعيد آخر، اهتمت المنار فى هذه الفترة بقضية بالغة الأهمية، هى قضية "أراضى فلسطين"، حيث استرعى انتباهها منذ بداية الثلاثينات، الدور الذى لعبه بعض السماسرة العرب فى تسهيل بيع مساحات من الأرض الفلسطينية لليهود(٢١٧)، فأصدر رشيد رضا فى يونية ١٩٣٣ "فتوى شرعية"، اعتبر فيها كل من يبيع أرض فلسطين لليهود وكل من يساعدهم على تملكها بأية صورة خائناً لدينه وأمته، وقد شدد رضا فى فتواه على ضرورة الامتناع عن البيع، مطالباً أثرياء العرب بالعمل على استعادة ما تم بيعه لليهود من أراضى(٢١٨).

وفى مارس ١٩٣٥، لفت رضا نظر السماسرة العرب الذين يسهلون بيع الأرض لليهود، الى أن الخطوة التالية لسيطرة اليهود على الأرض، هى نشوب القتال بينهم وبين العرب، مؤكداً – ببصيرة تاريخية ثاقبة – أن اليهود يستعدون لهذا القتال "ونحن لا نستعد"(٢١٩)، كما أصدر الرجل فتوى جديدة، اعتبر فيها من يبيع أى جزء من أراضى

فلسطين لليهود كمن يبيعهم المسجد الأقصى نفسه، مطالباً "بمقاطعة الخونة" الذين يسهلون هذه العملية فى كل شئ "من المعاملة والمعاشرة والزواج والكلام وحتى رد السلام"(٢٢٠).

ورغم جدية ومشروعية هواجس المنار بخصوص بيع الأراضي، إلا أن ما يمكن ملاحظته، هو أنها لم تنتبه إلى أن العلة الأساسية لانتقال ملكية الأرض إلى اليهود لم تكن الرغبة فى البيع أو الشره الى المال، بقدر ما كانت فعالية الجهود القانونية والإدارية التى قام بها رجال الانتداب البريطانى فى فلسطين، لإرهاق الفلسطينيين وإجبارهم على التخلي عن أراضيهم، ولذا غابت هذه القضية بشكل شبه تام عن صفحات المنار(٢٢١).

* * *

المنار وقضايا السياسة المصرية :-

سندرس فى هذه الجزئية مواقف المنار من قضايا السياسة المصرية، وسوف نعمل ابتداءاً، على تحديد خطها السياسى فى إطار مثلث السياسة المصرية فى العقد الأول من القرن العشرين "الوجود البريطانى - القصر- الحركة الوطنية"، ثم نتتبع بعد ذلك كيفية تعاملها مع لحظات السجال والاحتقان الطائفى بين المسلمين والأقباط فى مصر فى الأعوام ١٩٠٨، ١٩١١، ١٩٢٨، وفى النهاية سنتتبع رؤيتها لتطورات الحياة السياسية المصرية بعد ثورة ١٩١٩.

أ- المنار والسياسة المصرية فى العقد الأول من القرن العشرين :-

كانت مصر التى حضر إليها رشيد رضا عام ١٨٩٨، هى مصر التى فشلت ثورتها العرابية واحتلها البريطانيون منذ عام ١٨٨٢، وساد لدي بعض أوساط نخبتها الفكرية والسياسية طوال العقد التالي اعتقاد بضرورة التعايش مع الاحتلال، وقد ساعد على ترسيخ هذا الاعتقاد موقف محمد عبده الناقد لعرابي، والذى استمر مع مدرسته كلها، التى كانت المنار بالذات منبرها الرئيسي(٢٢٢)، وبهذا المعنى، كانت المنار منذ اللحظة الأولى، طرفاً أساسياً فى عملية الفرز السياسى فى مصر فى بداية القرن العشرين، بين مدرسة محمد عبده التى تؤكد إمكانية الإصلاح فى ظل الاحتلال، ومدرسة مصطفى كامل التى تشدد على ضرورة مقاومة الاحتلال كأساس لأى إصلاح(٢٢٣).

وعلى هذه الخلفية، يمكن لنا فهم رؤية المنار فى سنواتها الأولى للاحتلال

الإنجليزى، التى تميزت بالتأييد الكامل لهذا الاحتلال باعتباره نموذجاً "للحرية والفضيلة"(٢٢٤)، وهى الرؤية التى لم تتغير- جزئياً - إلا مع خروج اللورد كرومر من مصر وهجومه العنيف على الإسلام فى كتابه الشهير "مصر الحديثة"(٢٢٥).

وفى ضوء ولاء المنار وصاحبها للخيارات السياسية لمحمد عبده أيضاً، فقد انحازت لوجهة نظره السلبية فى العائلة المالكة المصرية، وجعلت من نفسها منبره لطرح وجهة النظر تلك، فنشرت له عام ١٩٠٢ مقاله الشهير الذى هاجم فيه محمد على باشا مؤسس هذه العائلة(٢٢٦)، كما كتب رشيد رضا نفسه مقالاً قوياً فى ذات الاتجاه(٢٢٧)، وهو ما تسبب فى توتر علاقة المنار وصاحبها بالخديوي عباس حلمي لفترة طويلة بعد ذلك(٢٢٨).

وطبقت المنار نفس القاعدة بالنسبة لمصطفى كامل، حيث كان موقفها من الرجل وطروحاته الوطنية امتداداً لموقف محمد عبده، الذى لم ير فى هذه الطروحات سوى مزيج من التهور والعمالة للخديو(٢٢٩)، ومن هنا هاجم رشيد رضا مراراً مصطفى كامل وطرحه الوطنى متهماً إياه باللاعقلانية والسعي لأمجاد شخصية، كما سخر من عدائه للاحتلال الإنجليزى لمصر، معتبراً هذا العداء "تبجحاً" ورفضاً لما وفره المحتلون لمصر من "حرية" !!(٢٣٠).

وثمة عامل ذاتى ساهم فى إذكاء عداء المنار لمصطفى كامل، هو رفض الرجل لأدوار السوريين الموالين للوجود البريطانى فى مصر، واعتباره هؤلاء السوريين "دخلاء" على مصر(٢٣١)، ورغم أن مصطفى قد أكد مراراً أن موقفه هذا لا يستهدف عموم السوريين فى البلاد، بل فقط من يؤيدون الاحتلال ويهاجمون الوطنية المصرية منهم(٢٣٢)، إلا أن المنار اعتبرت هذا الموقف حملة تحريض عرقية ناتجة عن كراهية عمياء لكل السوريين، وردت عليه بالتنويه بفضل المثقفين السوريين على الفكر والعلم فى مصر(٢٣٣).

وقد استغلت المنار بعض أحداث هذه الفترة، للتعريض بمصطفى كامل وبالخديوى معاً من موقع ولائها للاحتلال الإنجليزى، ففى تعليقها على الاحتفال بوضع حجر الأساس لمدرسة محمد على الصناعية فى مايو ١٩٠٤، سخرت المنار بعنف من هجوم مصطفى كامل على مصطفى رياض باشا لإشادته باللورد كرومر فى هذا الاحتفال(٢٣٤)، وفى تعليق آخر على الحدث نفسه، هاجمت المنار الخديوى عباس وجل أمراء الأسرة العلوية صراحة، متهمة إياهم بالفساد وقعود الهمة، ومشيدة فى

المقابل باللورد كرومر ودوره - حسب رأيها - فى النهوض بالبلاد ورعاية التطور العلمى فيها(٢٣٥).

وفى الإطار ذاته، منحت مشاركة الخديو للمرة الأولى فى نوفمبر ١٩٠٤، فى العرض السنوى للجيش البريطانى فى ميدان عابدين، احتفالاً بيوم ميلاد ملك بريطانيا(٢٣٦)، الفرصة للمنار كى تمارس من جديد الاستراتيجية نفسها، فأكد رشيد رضا فى تعليق له، أن هذا الحدث يثبت أن سمعة الخديو كمعارض للاحتلال لم تكن سوى وهم "يتوهمه الدهماء"، متهماً مصطفى كامل فى سخرية شامتة، بالمسئولية عن ترويج هذا "الوهم" بين الناس(٢٣٧).

ومن أهم القضايا التى ظهر فيها عداء المنار القوي فى مرحلتها الأولى للوطنية المصرية تحت قيادة مصطفى كامل، حادثة دنشواى فى يونيو ١٩٠٦(٢٣٨)، فبينما امتلك حتى بعض الإنجليز من الإنصاف ما يكفى لاعتبار هذه الحادثة دليلاً على بربرية الوجود البريطانى فى مصر(٢٣٩)، كانت المنار ملكية أكثر من الملك، فأكد رشيد رضا أن الجنود الإنجليز كانوا مسالمين، وأن الفلاحين هم الذين فجروا الموقف بما جُبلوا عليه - حسب رأى رضا- من الخشونة والعدوان والجهل، مؤيداً بشكل ضمني الأحكام المجحفة التى صدرت بحقهم(٢٤٠).

ومع ظهور الأحزاب فى مصر عام ١٩٠٧، حددت المنار موقفها بوضوح، فرحبت بقوة بظهور "حزب الأمة" الذى ضم أصدقاء الإمام محمد عبده، واعتبرته أنضج الأحزاب الجديدة وأكثرها مؤسساتية وبعداً عن الطابع الشخصى، نافية عنه التهمة الرائجة بالعمالة لإنجلترا، فى الوقت الذى هاجمت فيه بقوة "الحزب الوطنى" الذى أنشأه مصطفى كامل، معتبرة إياه حزباً شخصياً غوغائياً يقوم على الإثارة والتهييج(٢٤١).

وقد استمر عداء المنار للحزب الوطنى بعد وفاة مصطفى كامل، فدخلت معه فى سلسلة من السجالات كان أبرزها فى بداية عام ١٩١١، حين حاول رشيد رضا إقامة مشروعه التعليمى "دار الدعوة والإرشاد" فى الأستانة، حيث اتهم رضا قادة الحزب الوطنى الجدد- وخاصة محمد فريد وعبد العزيز جاويش- بإعاقة مشروعه وتخويف قادة الاتحاديين من إقامته هناك(٢٤٢).

* * *

ب - المنار ولحظات الاحتقان الطائفى بين المسلمين والأقباط فى مصر :-

مع بداية القرن العشرين، شهدت مصر حالة من الإحتقان الطائفي بين مسلميها

وأقباطها، وكانت هذه الحالة نتاجاً لسياسة بريطانية مخططة تستهدف إثارة التعصب الطائفي بين الفريقين لحرف الصراع السياسي في البلاد عن مساره الوطني، وقد ساعدت أزمة الحركة الوطنية المصرية بعد عقد "الوفاق الودي" بين بريطانيا وفرنسا، وبداية سياسة الوفاق بين جورست وعباس حلمي، على نجاح هذه السياسة البريطانية، وهو ما أنتج حالة من التوتر المكتوم بين المسلمين والأقباط في مصرفي هذه الفترة، كانت تنتظر فتيلاً لإشعالها(٢٤٣).

وكان الشيخ عبد العزيز جاويش، القطب البارز فى الحزب الوطنى، هو من قدم هذا الفتيل، حين بدأ فى منتصف عام ١٩٠٨ يكتب ضد أقباط مصر بعنف فى جريدة اللواء(٢٤٤)، وهو ما استدعى ردوداً قبطية بالغة القسوة(٢٤٥)، وأشاع مناخاً من التعصب، بلغ ذروته حين نشر جاويش مقاله "الإسلام غريب فى بلاده"، الذى شن فيه هجوماً نارياً على الأقباط ، متجاوزاً كل الحدود المألوفة لأدب الحوار الصحفى والسياسى (٢٤٦).

فى موقفها من هذا السجال الطائفى الحاد، قدمت المنار نموذجاً صارخاً للتعصب الديني، فرغم أن الحزب الوطنى نفسه قد اضطر تحت وطأة الغضب القبطي من مقال جاويش(٢٤٧)، الى الاعتذار عنه والتبرؤ منه فى بيان علنى(٢٤٨)، فقد وجدنا رشيد رضا يدافع عن جاويش ويهاجم الأقباط متهماً إياهم باستعداء الغرب على المسلمين، ومنوهاً بتزايد أعداد الموظفين الأقباط فى الحكومة قياساً إلى المسلمين، وبشكل يفوق نسبتهم الى مجموع سكان مصر(٢٤٩)، كما سخر رضا بقوة من اعتبار الصحف القبطية مسلمى مصر أجانب محتلين وتأكيدها أن الأقباط وحدهم هم أصحاب البلاد، وشدد فى المقابل – فى تجلي واضح للتعصب المقيت – على أن أقباط مصر ليسوا إلا "رعايا ذميون"(٢٥٠).

وفى استمرار لذات المنطق، طالب رضا مسلمى مصر بالكف عن الدعوة الى الوطنية، وإلى الاستعاضة عنها بتقوية روابطهم الدينية "وتفضيل أبناء ملتهم على القبط فى جميع الأعمال والمصالح"، مؤكداً أن فكرة الوطنية لم تجلب على المسلمين سوى الخسران(٢٥١).

* * *

فى فبراير ١٩١٠ أغتيل بطرس باشا غالى رئيس الوزراء المصرى وأهم شخصية فى الوسط القبطى وقتذاك، على خلفية رياسته لمحكمة دنشواى عام ١٩٠٦ ودور

حكومته فى محاولة مد إمتياز قناة السويس[٢٥٢]، وبمعنى أساسى، أصاب هذا الاغتيال الأقباط بالرعب، وأحسوا بعده بالاضطرار للتمترس حول الذات، خاصة مع تصاعد الروح الإسلامية للحركة الوطنية المصرية إبان قيادة الحزب الوطنى لها وتبنيه سياسة التحالف مع تركيا فى مواجهة بريطانيا[٢٥٣].

وضمن حالة التمترس حول الذات تلك، ظهرت أفكار في الوسط القبطى تؤكد فرادة الأقباط "كشعب" وتهاجم الإسلام بوصفه ديناً عنصرياً يحض على الكراهية، وتعدد مظاهر التمييز ضد الأقباط فى مصر، مطالبة أوربا بالتدخل لإنهاء هذا التمييز[٢٥٤].

وفى ظل هذا المناخ، عادت المنار من جديد لبث سموم التعصب، فأشاد رشيد رضا بالأقباط لاجتهادهم "فى نزع ما فى أيدى المسلمين"، معدداً مظاهر تمسكهم بهويتهم الدينية، وساخراً من مسلمى مصر فى المقابل، لأخذهم بمبدأ "الأخوة الوطنية"، على أساس أن هذا الأمر هو دليل "غفلة وتخاذل" يمكن أن يثير طمع الأقباط فى "جعل حكومة مصر قبطية محضة فى يوم من الأيام"[٢٥٥].

ومع انعقاد "المؤتمر القبطى" فى أسيوط فى أوائل مارس ١٩١١[٢٥٦]، سخرت المنار بقوة من مطالب المؤتمر، وأكدت بلهجة متحدية أن البلاد هى بلاد المسلمين"والحكومة حكومتهم" و"ليس لغيرهم وجود فى مصر حتى يكون له حقوق يؤبه لها"، كما لامت المنار مسلمى مصر بشدة، لأنهم "بتساهلهم وإهمالهم" قد أشركوا "الأغيار" فى حكومتهم[٢٥٧].

وإذا أردنا تفسير ما يظهر هنا من عداء للأقباط وإحساس "بالتغاير" المطلق بينهم وبين المسلمين، فإننا ينبغى أن ننتبه من جديد لطبيعة طرح المنار لمفهوم الهوية، الذى تأسس على الدين كمعيار وحيد، وهو ما تجلى بحالته القصوى، حين اعتبر رشيد رضا بوضوح كامل أن العلاقة بين مسلمى مصر وأقباطها، هى علاقة بين "شعبين" بكل معنى الكلمة، تحكمها قوانين الصراع التقليدية بين الشعوب المختلفة[٢٥٨].

وبالتوازى مع معارضتها للمؤتمر القبطى ومطالبه، اشتركت المنار مبكراً فى الدعوة لعقد "مؤتمر إسلامى" فى مواجهته[٢٥٩]، وفى هذا الإطار، طالبت المنار بأن يكون المؤتمر المقترح هيئة دائمة كالمجلس الملي القبطي، مشددة على ضرورة أن يبدأ المؤتمر أعماله بإحصاء أعداد الموظفين الأقباط فى سائر المصالح الحكومية، حتى يعرف المصريون والأوربيون "أن القبط رابحون على المسلمين وأنهم إذا نالوا ما

يطلبون من الوظائف لا يبقى للمسلمين حظ فى حكومة مصر"(٢٦٠).

ومع انعقاد "المؤتمر المصرى" الإسلامى بالفعل(٢٦١)، أيدته المنار بوضوح، فأشاد رشيد رضا بالقائمين عليه وعلى رأسهم مصطفى رياض باشا، مؤكدا أن انعقاده هو رد على محاولات الأقباط "الابتلاع الحكومة كلها"، وقد طرح رضا هنا رؤية خطرة للغاية، مفادها أن "كل ما هو مصرى هو إسلامى إذا عرف المسلمون أنفسهم، لأن غيرهم قليل فيكون بالضرورة مدغماً فيهم ليس له وجود مدنى خاص بدونهم"(٢٦٢)، ولا شك أن هذه الرؤية، هى تعبير جديد عن طرح المنار الإلغائي والإقصائى تجاه غير المسلمين، الذى يؤسس الهوية على الدين وحده.

* * *

مع اقتراب نهاية العشرينات، بدأت مرحلة جديدة من التوتر فى العلاقة بين المسلمين والأقباط، حين قامت الحكومة المصرية عام ١٩٢٨ بالاستغناء عن عدد كبير من موظفيها بسبب تضخم هيكلها الإدارى، تصادف أن كان معظمهم من الأقباط، وهو ما أدى الى احتقان فى الوسط القبطى، خشية التعرض لنوع من التمييز و"الاضطهاد" الدينى على الصعيد الوظيفى(٢٦٣).

وكعادتها، ساهمت المنار من موقعها السلفى فى إذكاء هذا التوتر، فنشرت مقالاً للكاتب "أحمد جميل الرافعى"، اعتبر فيه الوجود القبطى الواضح فى دوائر الحكومة والشركات "طغياناً اجتماعياً" تمارسه الأقلية القبطية ضد الأكثرية المسلمة فى مصر، محذراً الأقباط من أن استمرار هذا "الطغيان" لن يكون فى صالحهم، حيث أنه - حسب الكاتب - "يشق الوحدة الوطنية لمصلحة المحتل"(٢٦٤).

ورغم تجسد التوتر بين مسلمي مصر وأقباطها فى هذه الفترة من خلال مسألة الوجود القبطى فى الوظائف الحكومية، فإن ثمة علاقة للأمر هنا - فيما نعتقد - ببداية تراجع مناخ التسامح الذى كرسته ثورة ١٩١٩، وتبلور حالة دينية قوية فى المجتمع المصرى آنذاك - كرد فعل على إلغاء الخلافة العثمانية فى تركيا و بروز أزمات المشروع الليبرالى فى مصر - ترى ضرورة العودة الى الإسلام كنموذج سياسى واجتماعى، وهو ما تجلى فى قيام مجموعة من التنظيمات التى اعتمدت مبادئ الإسلام السياسية والاجتماعية كإطار لتعبئة الشباب المسلم، كانت أبرزها "جمعية الشبان المسلمين" عام ١٩٢٧، و"جماعة الإخوان المسلمين" فى العام التالى، وقد زاد من حدة توجه الشباب المسلم نحو تنظيم نفسه على أسس دينية في تلك الفترة، أن الأقباط واليهود

في مصر كانوا يملكون فعلاً تنظيمات قوية ذات صبغة دينية واضحة ولها مصادر عديدة للتمويل(٢٦٥).

* * *

ج - المنار والسياسة المصرية بعد ثورة ١٩١٩ :-

مع اندلاع ثورة ١٩١٩، وطوال السنوات الخمس التالية لها، قامت المنار من موقع المعلق، بمتابعة تطورات القضية الوطنية المصرية فى مواجهة بريطانيا، واللافت، أن هذه المتابعة جاءت متعاطفة مع الوطنية المصرية الى حد كبير، كما تميزت بالتمركز الشديد حول شخص سعد زغلول.

وقد ظهر هذا التمركز منذ البداية، ففى تحليل مختصر لأحداث ثورة ١٩١٩، أبدى رشيد رضا على صفحات المنار إعجابه بمنح الشعب المصرى توكيلات للوفد كى ينوب عنه فى العمل من أجل القضية المصرية، واعتبر هذه التوكيلات دليلاً على ارتقاء الرأي العام المصرى، مرجعاً هذا الارتقاء إلى عمل سعد زغلول نفسه، الذى وصفه "بصدق الوطنية والشجاعة الأدبية وقوة العارضة"(٢٦٦).

وعلى مستوى آخر، أبدى رضا - فى إطار موقفه الإيجابى من ثورة ١٩١٩ - ترحيباً لافتاً باشتراك الأقباط والنساء بفعالية فى الثورة، رغم مواقفه الحذرة تقليدياً تجاه الفريقين(٢٦٧)، وربما دفع عنصر الطفرة الذى يميز الثورات عادة تفكير رضا إلى طفرة مماثلة، أعاد فيها النظر - بشكل استثنائى ولحظى - ببعض مسلماته الأساسية.

وفى تعليقاتها على الأحداث التالية، تميزت المنار بسمات أساسية، كان أبرزها التشدد تجاه بريطانيا وتأكيد جدارة المصريين بالاستقلال التام من ناحية، والتأييد الكامل لمواقف سعد زغلول تجاه خصومه السياسيين من ناحية أخرى، على اعتبار أن سعد - من منظور المنار - هو عنوان التشدد والصلابة، بينما خصومه هم عنوان المهادنة والتفريط، وهو ما ظهر فى موقفها من الدعوة إلى مقاطعة "لجنة ملنر"(٢٦٨)، ثم فى موقفها من الخلاف بين سعد زغلول وعدلى يكن(٢٦٩)، ومن مفاوضات عدلى - كيرزون(٢٧٠)، ومن تصريح فبراير ١٩٢٢(٢٧١).

وقد بلور رشيد رضا توجهات المنار بهذا الخصوص، حين رحب بقوة عام ١٩٢٤ بتشكيل وزارة سعد زغلول المعروفة باسم "وزارة الشعب" معتبراً زغلول "الأب الرحيم للشعب المصرى" و"زعيم الأمة غير المنازع"، فى الوقت الذى ندد فيه بعنف بحزب "الأحرار الدستوريين" معتبراً إياه حزباً موالياً لبريطانيا، ومعتبراً اقتناء

جريدته "السياسة" من "الذنوب المنافية للوطنية"(٢٧٢).

وثمة ملاحظة مهمة على خطاب المنار، حيث وصل تأييدها للوطنية المصرية بعد ثورة ١٩١٩ إلى حد الاندماج، حتى أن رشيد رضا قد استخدم فى هذه المرحلة للمرة الأولى صيغة جمع المتكلم فى حديثه عن الشعب المصرى، بما يفيد الإحساس بالانتماء الشخصى والمباشر، وهو ما لم يكن موجوداً فى السابق(٢٧٣).

وإذا أردنا تفسير هذا الإحساس بالانتماء للوطنية المصرية لدى المنار، بعد عدائها السابق لها، ينبغى أن نضع فى اعتبارنا دور سعد زغلول بالذات، حيث كان زغلول صديقاً لرشيد رضا وتلميذاً لمحمد عبده مثله، وهو ما جعل رضا يثق فى صلابة إيمانه الدينى، وفى أن الوطنية المصرية تحت قيادته لن تتخذ مساراً يتناقض مع أفكاره - وربما كان هذا العنصر بالذات هو ما جعل المنار تسلم بزعامة سعد زغلول وحده دون أصدقاء وتلاميذ محمد عبده الآخرين من رجال تيار حزب الأمة وعلى رأسهم لطفي السيد، وهم الذين أعلنت المنار مبكراً رفضها المطلق لتوجهاتهم الأكثر علمانية وتغرباً(٢٧٤)- وعلى مستوى آخر، كان تطور موقف المنار قبيل وأثناء الحرب العالمية الأولى من الإنجليز ومن الاستعمار الغربى عامة واتجاهه نحو التصلب، عاملاً قربها من الوطنية المصرية وجعلها أكثر قدرة على تفهم طموحاتها.

* * *

مع إلغاء الخلافة العثمانية فى تركيا فى مارس ١٩٢٤، بدأت الأوساط الموالية للقصر الملكي فى مصر تروج للملك فؤاد كخليفة جديد للمسلمين(٢٧٥)، وهنا كان لزاماً على المنار أن تنتقل فى تناولها للسياسة المصرية من موقع المعلق الى موقع المشارك بشكل ما، حيث كان للأحداث التالية صبغة دينية معينة.

وقد بدأت مشاركة المنار، مع صدور كتاب الشيخ على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" فى بداية عام ١٩٢٥، وتبلور ملامح الأزمة الوزارية بصدده بين حزب الاتحاد المدعوم من الملك من ناحية، وحزب الأحرار الدستوريين من ناحية أخرى، وهى الأزمة التى أدت فى النهاية إلى خروج وزراء الأحرار الدستوريين من الحكومة(٢٧٦)، حيث هاجمت المنار الكتاب بعنف شديد، وأبدت عداء وشماتة بالغين تجاه وزراء حزب الأحرار الدستوريين الذين وصفتهم بالتفرنج والإلحاد لدفاعهم عنه، مؤيدة بوضوح رجال حزب الاتحاد ومن ورائهم الملك فى صراعهم ضدهم(٢٧٧).

وقد كان هجوم المنار على الكتاب وعلى وزراء حزب الأحرار الدستوريين،

وتأييدها موقف الملك فى هذه القضية، سبباً فى اتهام بعض المعاصرين والدارسين لها بدعم مساعى الملك فؤاد لنيل الخلافة لنفسه(٢٧٨)، خاصة وأن المنار قد تبنت فى هذه الفترة، الدعوة لعقد "مؤتمر الخلافة" فى القاهرة، فى مواجهة الصحف الوفدية والدستورية التى رفضت انعقاده فى مصر واعتبرته أداة لخدمة طموحات الملك فؤاد(٢٧٩).

وفيما نرى، فإن من العسير قبول هذا الاتهام للمنار، حيث أننا لم نجد فيها أى دعم واضح للملك فؤاد كخليفة محتمل، وما يمكن قوله هنا، أنه ربما تلاقت جهود المنار فى مواجهة على عبد الرازق وفى الدعوة لعقد مؤتمر الخلافة موضوعياً مع مصالح الملك فؤاد عن غير قصد أو دعم، مع الوضع فى الاعتبار، أن المنار فى الحالتين كانت تمارس خيارها الأيدولوجى الطبيعى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ثمة قرائن قوية تجعلنا نميل الى الاعتقاد بأن فؤاد لم يكن الرجل الأفضل لتولى الخلافة من وجهة نظر المنار، فمن ناحية، رفض رشيد رضا فى مشروعه لإعادة الخلافة – الذى طرحه فى كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" – أن تئول الخلافة الجديدة الى أحد ملوك البلدان الإسلامية الخاضعة للنفوذ الأجنبى المباشر، على أساس أن هذه البلدان "ليس لها من أمر حكمها وحكومة دينها شئ ... إلا ما يجود به عليها الأجانب القاهرون لها"(٢٨٠)، ومن ناحية أخرى، سخر رضا صراحة، فى رسالة كتبها إلى صديقه الأمير شكيب أرسلان أثناء الإعداد لمؤتمر الخلافة، من ارتباط رجال الأزهر بطموحات الملك فؤاد ومحاولاتهم توظيف المؤتمر لخدمة هذه الطموحات(٢٨١)، وهو ما يؤكد أن الرجل ومجلته لم يكن لديهما ترحيب بمساعى العاهل المصرى، وعلى هذه الخلفية، فإننا نؤيد الرأى الذى طرحه بعض الباحثين، وهو أن الخيار الأفضل لدى المنار وصاحبها لتولى الخلافة ربما كان عبد العزيز بن سعود، لاسيما بعد سيطرته على الحجاز فى نهاية صراعه مع الشريف حسين(٢٨٢).

وبعد نهاية "مؤتمر الخلافة"، استمرت المنار طرفاً فى السجال السياسى الذى دار حوله فى مصر، حيث انشغلت الحياة السياسية المصرية فى هذه الفترة بالاتهام الذى وجهته الصحف الوفدية والدستورية إلى شيخ الأزهر باستخدام أموال الأوقاف للإنفاق على مؤتمر الخلافة، خدمة "المصالح غير دينية" – فى إشارة للملك فؤاد – وقد طال هذا الاتهام رشيد رضا، حيث قيل أنه تقاضى مبلغ ٥٠٠ جنيه من هذه الأموال

نظير إشرافه على المجلة التى أصدرها الأزهر للترويج للمؤتمر(٢٨٣).

ولما كان رضا من أقطاب مؤتمر الخلافة، فقد رد على منتقدى شيخ الأزهر، متهماً الصحف الوفدية والدستورية بالتزوير والمبالغة فى نفقات المؤتمر لتأليب الرأى العام على شيخ الأزهر، كما اتهم رضا حزب الأحرار الدستوريين وجريدة السياسة بشن حملة لتحقير رجال الدين وإبطال ثقة العامة بهم عن طريق اتهامهم بتبديد أموال الأوقاف فيما لا طائل وراءه، مؤكداً فى النهاية أن "مسألة الخلافة من أهم المسائل الإسلامية التى يجوز الإنفاق فى سبيلها من أموال الأوقاف الخيرية العامة"(٢٨٤).

وثمة ملاحظة مهمة بخصوص دفاع المنار وصاحبها عن شيخ الأزهر فى هذه القضية، حيث نشر رضا فى إطار هذا الدفاع كلمة ألقاها النائب فكرى أباظة فى مجلس النواب، طالب فيها الصحافة برفع يدها عن شيخ الأزهر ومحاسبة المسئول الحقيقى عن الأزمة، فى إشارة واضحة للملك وحاشيته، وفى تعليقه على هذه الكلمة، وصف رضا أباظة "بالنائب الحر الشجاع"(٢٨٥)، وهو ما يؤكد من جديد، أن رضا ومجلته المنار لم يكونا فى سعيهما لعقد مؤتمر الخلافة مواليان لطموحات القصر.

* * *

بعد نهاية أزمة مؤتمر الخلافة، عادت القضية الوطنية والعلاقة مع بريطانيا لتصبح الشغل الشاغل للرأي العام المصرى، ومن هنا كان طبيعياً، أن تعود المنار فى علاقتها بالسياسة المصرية فى هذه الفترة، الى موقع المعلق من جديد.

ومن هذا الموقع، أبدى رشيد رضا على صفحات المنار خيبة أمل واضحة فى زعيم الوفد الجديد مصطفى النحاس، فرغم أنه حياه لرفض حكومته مشروع اتفاق "ثروت - تشمبرلين" الذى اعتبره "مشروعاً مخزياً"، إلا انه أكد أنه لا يملك قوة شخصية سعد زغلول ولا قدرته على توجيه الجماهير، مشدداً على أن الوفد يعيش أزمة زعامة حقيقية، وزاد من تحفظات رضا على زعامة النحاس، تعاظم نفوذ الأقباط فى الوفد مع بداية عهده باختيار مكرم عبيد سكرتيراً عاماً للحزب، وهو ما جعل رضا- في تجل جديد لتعصبه الديني- يحكم مبكراً على النحاس بأنه "عجز عن القيام بما كان سعد مضطلعاً به من حفظ الوحدة ومنع الشطط"(٢٨٦).

ولما كان رضا قد كتب مقالته تلك فى عهد وزارة "محمد محمود" الأولى، فقد أبدى قناعته بأن ضعف شخصية النحاس هو الذى أتاح لخصومه إسقاط الوفد، مبدياً أمله فى أن يكتفى النحاس فيما بعد برياسة مجلس النواب ويترك رياسة الوزراء لمحمد

محمود ذا الشخصية القوية، وهو ما يعنى أن رضا هنا كان يطالب النحاس بتكرار تجربة سعد زغلول إبان تحالفه مع الأحرار الدستوريين فى نهاية حياته(٢٨٧).

ورغم هذا التحفظ على شخص النحاس، فقد انتقد رضا إقدام حكومة محمد محمود على حل البرلمان وتعطيل الدستور، مؤكدا أن هذا يعد "خيانة للأمة"، ومطالباً محمد محمود بالكف عن إضعاف الوفد باستخدام قوة الحكومة، لأن "الوفد هو الأمة فإذا ضعف عجزت عن إدراك ما تطلبه من الاستقلال المطلق"(٢٨٨).

ومع نهاية مفاوضات محمد محمود- هندرسون، أبدى رشيد رضا تعاطفاً مع شكوك الوفد فيها وفى مشروع الاتفاق الذى نتج عنها، معتبراً أنه "مشروع بريطانى" أجرى عليه محمد محمود بعض التنقيح، كما طالب رضا محمد محمود بالتحالف مع الوفد فى مواجهة بريطانيا، آخذاً عليه رغبته فى الاستئثار بالسلطة والإتيان ببرلمان مزور يمكن حكومته من أن تعقد منفردة المعاهدة مع بريطانيا وتتولى تنفيذها(٢٨٩).

وبعد عودة الوفد للسلطة فى بداية عام ١٩٣٠ واستئناف النحاس المفاوضات مع هندرسون، حذرت المنار الحكومة الجديدة من رغبة بريطانيا فى الانفراد بحكم السودان، وشددت على أهمية السودان الاستراتيجية لمصر، معتبرة أى تنازل من الوفد فى شأنه إهدارا لحقوق البلاد(٢٩٠)، ومن هنا كان طبيعياً، أن تبدى المنار ارتياحها حين قطع النحاس المفاوضات مع هندرسون، مؤكدة احترامها لزعامة النحاس، ومضفية عليه - للمرة الأولى - صفات الصلابة والدهاء والقدرة السياسية(٢٩١).

* * *

المنار والمطامع الاستعمارية فى المغرب العربى :-

سنتقصى هنا موقف المنار من أطماع أوربا فى المغرب العربى، فندرس ابتداء رؤيتها للزحف الفرنسى على "المغرب الأقصى - مراكش" حتى تم لفرنسا احتلاله عام ١٩١١، كما سنرصد رؤيتها لنضال إقليم "الريف" المغربى بقيادة الأمير "محمد بن عبد الكريم الخطابى" ضد الأسبان والفرنسيين فى الفترة ١٩٢١- ١٩٢٦، ورؤيتها لمحاولات فرنسا عام ١٩٣٠ تقنين عادات وتقاليد البربر فى المغرب على حساب أحكام الشرع الإسلامى، وعلى صعيد آخر، سندرس هنا أيضا موقف المنار من احتلال إيطاليا لطرابلس الغرب ١٩١١-١٩١٢.

أ- المنار والمغرب الأقصى :-

بدأ طموح فرنسا لاستعمار "المغرب الأقصى- مراكش" بمجرد احتلالها

للجزائر عام ١٨٣٠، فمنذ ذلك الحين بدأ الفرنسيون فى الجزائر فى التعدى على الحدود المغربية بحجة تتبع المناضلين الجزائريين الذين يلتجئون الى المغرب، وقد كانت أول خطوة فرنسية فى طريق استعمار المغرب هى عقد "معاهدة الحدود" مع "حكومة المخزن" عام ١٨٦٣، التى أعطت فرنسا الحق فى تتبع القبائل الجزائرية المتمردة عليها إلى داخل الأراضى المغربية(٢٩٢).

وقد تابعت المنار منذ بداية صدورها، مظاهر التوغل الفرنسى فى المغرب، فمع استيلاء فرنسا عام ١٨٩٩ على بعض المناطق الصحراوية داخل الحدود المغربية بحجة حماية الأجانب وتأمين التجارة من هجمات القبائل المغربية(٢٩٣)، أبدت المنار خشيتها من احتمال ضياع استقلال المغرب، معتبرة أن المغاربة أنفسهم هم من يوفرون لأوربا ذرائع التدخل فى بلادهم، بما هم فيه من فوضى وتصارع بين القبائل وميل للاعتداء على الأجانب، وكعادة الإصلاح الإسلامى، أكدت المنار أن السبب الأساسى لهذا الوضع البائس فى المغرب هو فساد واستبداد الحكام وسيطرة الجهل على عقول الرعايا، مشددة على أن الحل لهذا الوضع، هو كف أيدى المغاربة عن الاعتداء على الأجانب فى بلادهم، وفتح المدارس ونشر العلوم بينهم- وخاصة العلوم الاقتصادية والعسكرية- لتقوية وعيهم المشترك بفكرة "المصلحة العامة" لبلادهم(٢٩٤)، وهو ما يعد امتداداً لمنهج محمد عبده التربوى المتدرج للأمة.

وفى متابعتها للأوضاع فى المغرب، أبدت المنار حساسية تجاه كل نفوذ أوربى هناك، فمع استقدام السلطان "عبد العزيز" عام ١٩٠٢ بعض الضباط الإنجليز لتدريب الجيش المغربى، فى محاولة منه لموازنة ضغوط فرنسا عليه(٢٩٥)، رفض رشيد رضا هذه الخطوة بغضب بالغ، مؤكدا أنها تخضع الجيش المراكشى للسيطرة الإنجليزية، وواصفاً إياها بأنها "تسليم معنوى للبلاد"(٢٩٦)، وهو ما يتناقض مع رؤية المنار فى هذه المرحلة للإنجليز كقوة أوربية "نزيهة".

ومع اضطرار السلطان عبد العزيز لبداية سياسة الاقتراض من فرنسا عام ١٩٠٣ لتلبية حاجاته المالية(٢٩٧)، اعتبرت المنار هذا التطور بالغ الخطورة لما يمكن أن يؤدى إليه من زيادة نفوذ فرنسا السياسى فى مراكش، وأكد رشيد رضا أن "من يعرف حال الأوربيين فى الاستعمار، يعلم أن الاقتراض مبدأ الانقراض، أى أن الحكومة الشرقية التى تقترض من دولة أوربية ينقرض حكمها باليد التى تعطيها المال، وكأن هذه الحكومات الجاهلة لابد أن تهدم سلطانها بأيديها"(٢٩٨).

وبعد توصل إنجلترا وفرنسا فى أبريل ١٩٠٤ إلى "الوفاق الودى"، الذى اعترفت إنجلترا فيه بحقوق فرنسا فى مراكش، مقابل تسليم فرنسا بالوجود الإنجليزى فى مصر(٢٩٩)، اتهمت المنار حكام مراكش بالغفلة عما يتهدد بلادهم من أخطار، مشددة من جديد علي جهل المراكشيين وعدائهم للعلم، كعنصر يجعل خسارتهم معركتهم ضد فرنسا أمراً حتمياً(٣٠٠)، وتأسيسا على هذا، اعتبرت المنار بشكل لافت، أن سيادة فرنسا على مراكش هى "حق طبيعى" لها(٣٠١)، فيما يذكر بمقولة محمد عبده ورشيد رضا النظرية الخاصة بحق "الأمم الحية" فى استعمار "الأمم الميتة"*.

ومع انعقاد "مؤتمر الجزيرة" فى يناير ١٩٠٦ كمحاولة ألمانية لإيقاف انفراد فرنسا بالسيطرة على مراكش(٣٠٢)، عرضت المنار بأسى نتائج هذا المؤتمر التى كرست تقاسم النفوذ فى مراكش بين القوى الأوربية، وأكدت أن ما أتاح للأوربيين هذا الأمر هو جهل السياسيين المراكشيين الفادح بأصول السياسة الدولية، لتخلص فى النهاية إلى أنه "مهما اختلف القوم – أى الأوربيين – فهم أقرب إلى التوفيق بين مصالحهم المتعارضة منا على مصالحنا المتحدة، وكل ما يتفقون عليه هو إضعاف لسلطتنا وتقليص لظلها عن بلادنا"(٣٠٣).

وفى تعليقها على اضطرابات "الدار البيضاء" عام ١٩٠٧ وما ترتب عليها من هجوم الجيش الفرنسى على المدينة(٣٠٤)، قدمت المنار أهم نموذج لمنهج لوم المراكشيين وتأكيد حق فرنسا "الطبيعى" فى السيطرة على مراكش، حيث قام رشيد رضا بعملية "أسلمة" كاملة للاحتلال الفرنسى القادم على مراكش، حين أكد أن الأوربيين "يعدون بالنسبة الى المغاربة من الصالحين لاستعمار الأرض" مشدداً على أن المعيار الدينى والقرآني "يؤيد حكم العقل فى وجوب زوال استقلال المغاربة" على أساس أن إصلاح أحوال المغاربة من الداخل هو أمر "لا مطمع فيه" وأن "من العدالة التامة ومن سنن الله فى الاجتماع أن يقذف بالحق على الباطل فيدمغه، ولا شك أن العلم بالنظام وبطرق العمران من الحق، وهو مما يقوم به الأوربيون، وأن ما عليه المغاربة ضد ذلك هو من الباطل"(٣٠٥).

هنا، حول رضا– انطلاقا من تراث دينى يحترم القوة والتغلب – علاقات السيطرة التى قام على أساسها منطق الاستعمار الغربى– العارية من أى غطاء أخلاقى– إلى حالة مشروعة وعادلة وحتى "أخلاقية"، مكرسا بذلك التحالف الموضوعى فى هذه المرحلة بين المصلح الإسلامى و"المصلح الأوربى"، ومؤكداً الطابع "اليائس" للإصلاح الإسلامى خلالها.

وقد أكد رضا ذات التوجه، مع احتلال فرنسا فعليا للمغرب عام ١٩١١[٣٠٦]، حيث اعتبر الرجل هذا الاحتلال برهانا لقانون أساسى من قوانين الحياة هو "فتح الأقوياء بالعلم والنظام لبلاد الضعفاء بالجهل والخلل وفقد الآلات الحديثة"[٣٠٧].

* * *

بعد توصل فرنسا وبريطانيا الى "الوفاق الودى" فى ابريل ١٩٠٤، أبرمت فرنسا مع أسبانيا فى أكتوبر من نفس العام صفقة مماثلة، اعترفت فيها برغبتها فى الحصول على منطقة "الريف" فى شمال المغرب كمنطقة نفوذ لها[٣٠٨]، لكن لأسباب تتعلق بالأوضاع الداخلية لأسبانيا، فإنها لم تبدأ الزحف للاستيلاء على منطقة نفوذها تلك إلا فى عام ١٩٢١، وهنا اصطدمت بمقاومة القبائل الريفية التى نظمها وقادها الأمير "محمد بن عبد الكريم الخطابى" ودخلت معها فى معارك طاحنة، حقق فيها أبناء "الريف" انتصارات عسكرية مدوية[٣٠٩].

وقد بدأت المنار تتابع انتصارات الخطابى على الأسبان منذ عام ١٩٢٣، حيث نشرت مقالاً للأمير شكيب أرسلان، استعرض فيه هذه الانتصارات مشيداً بصلابة الخطابى ومقارناً بينه وبين عدد من أبرز القادة العسكريين من معاصريه، وقد طالب أرسلان فى هذا المقال مسلمى وعرب المشرق بالتضامن مع الريفيين فى حربهم ضد أسبانيا، ليس لكونهم مسلمين فقط، بل لأنهم يقاومون "الغرب" كأهل المشرق سواء بسواء[٣١٠].

ومع استمرار انتصارات محمد بن عبد الكريم الخطابى عام ١٩٢٤[٣١١]، استمر دعم المنار له، فكرسه رشيد رضا فى مقال حماسى بطلا جديدا للعروبة والإسلام، وفى هذا المقال، أبدى رضا دهشته وضيقه من عدم تقدير الشعوب العربية والإسلامية بشكل كاف لأهمية انتصارات الخطابى، مطالباً هذه الشعوب - وخاصة المجاورة منها للمغرب - بتأييده وشد أزره وإرسال المتطوعين والأموال والبعثات الطبية الى بلاده[٣١٢].

وبمعنى معين، ربما كان حماس المنار الرومانسى للخطابى وللحالة التى يمثلها، راجعاً بالأساس الى أنها قد وجدت فيه "تعويضاً" عن خيبة أملها فى مصطفى كمال، الذى كان قد انتقل بالنسبة لها من خانة "البطل" إلى خانة "العدو".

ومع دخول فرنسا الحرب ضد الخطابى الى جانب أسبانيا فى بداية عام ١٩٢٥[٣١٣]، استمرت المنار تدعم الخطابى ورجاله، فأكد رشيد رضا فى مقال له، أن

الخطابى سينتصر على فرنسا كما انتصر على أسبانيا، مقللاً من قيمة الأخبار الواردة حول تحقيق الفرنسيين بعض الانتصارات عليه(٣١٤)، وفى مقال آخر، اعتبر رشيد رضا دخول فرنسا الحرب دليلاً على سيطرة الروح "الصليبية" على أوربا، مطالباً العرب والمسلمين من جديد بإعانة أهل "الريف" بالأموال والأدوية والبعثات الطبية(٣١٥).

وبعد تمكن الأسبان والفرنسيين من هزيمة الخطابى ونفيه فى منتصف عام ١٩٢٦(٣١٦)، كتب رشيد رضا مقالاً مهماً قيم فيه أسباب هذه الهزيمة، وقد أكد الرجل أن أهم الأسباب هو تواطؤ أهل الطرق الصوفية مع فرنسا وأسبانيا ضد الريفيين، لكن اللافت فى هذا المقال، هو أن رضا قد انتقد الخطابى نفسه بشدة، واعتبر أن "الطابع الوطنى" لدولته كان أحد أبرز أسباب هزيمته، ورغم أن رضا قد أكد هنا إمكان الجمع بين الدين والوطنية، إلا أنه يبدو أن ثمة انطباعاً قوياً قد تولد لديه، كان مفاده أن "جمهورية الريف" قد اعتمدت الوطنية " بديلاً" عن الدين، ومن هنا اتهم رضا الخطابى صراحة "بالجهل" والتأثر بالتجربة الكمالية بهذا الخصوص، وهو ما أدى - حسب رضا - إلى إضعاف "قوة قومه الروحية" وحل "روابطهم الملية"(٣١٧).

* * *

فى منتصف مايو ١٩٣٠، أصدر سلطان المغرب - بضغط من فرنسا- مرسوماً بجعل التقاضى فى جميع "الأعمال المدنية والتجارية ونظام الإرث والأحوال الشخصية" لقبائل البربر، يتم حسب الأعراف والتقاليد البربرية الخاصة، كما أقر المرسوم "إدخال قاضى فرنسى بين الوطنيين فى المسائل الجنائية"، وقد اعتبر بلاغ فرنسى رسمى صدر لتفسير هذا المرسوم، أنه لا يمثل اعتداء على عقيدة البربر الإسلامية، لأن "المبدأ الأساسى للحماية هو عدم التدخل فى الشئون الدينية"(٣١٨).

وقد كان صدور هذا المرسوم، استمراراً لسياسة فرنسية تحاول تهميش مقومات العروبة والإسلام فى المغرب عبر اللعب على وتر "العرب- البربر" هناك، وفى هذا الإطار، سعى الفرنسيون منذ عام ١٩١٥ إلى ضرب منظومة القضاء الشرعى فى مناطق البربر واستبدال الأعراف والتقاليد البربرية بها كأساس للممارسة القانونية، وبمعنى معين، كان التوجه لإحياء التقاليد البربرية على حساب الشرع الإسلامى نابعاً من اعتقاد ساد الأوساط الاستعمارية الفرنسية، مفاده أن تقنين هذه التقاليد يسهل تفكيك الهوية الجمعية للمغرب واندماج المغاربة فى الحضارة الفرنسية(٣١٩).

وانطلاقا من وعي عام بهذه المعطيات، أكدت المنار فى تعليقها على البلاغ الفرنسي رفضها للمرسوم السلطانى، معتبرة أن فيه تجاهلاً لأحكام ونصوص القرآن وتفضيلاً للتقاليد البربرية المخالفة للدين عليها، وطالبت السلطان بالتراجع عنه حتى لا يكون "آلة بيد الكفار لإخراج المسلمين من دينهم"(٣٢٠).

وقد كان ما يحرك المنار فى هذه القضية، هو تخوفها العميق من أن يكون المرسوم جزءاً من خطة فرنسية تستهدف "تنصير البربر"، ومن هنا فقد نشرت فى سياق السجال حول المرسوم، بعض كتابات مترجمة لساسة فرنسيين، تطالب صراحة بالسعي الى تنصير البربر لضمان ولائهم لفرنسا(٣٢١)، كما نشرت أيضاً بياناً وجهته بعض القبائل البربرية الى العالم الإسلامى، استعرضت فيه بعض خطوات المسئولين الفرنسيين فى المغرب منذ فرض الحماية الفرنسية عليه، لإضعاف الإسلام واللغة العربية بين البربر هناك "تمهيدا لتنصيرهم"(٣٢٢).

ولم يقتصر دور المنار فى هذه القضية على السجال النظري وحده، بل امتد الى الفعل المباشر، ومن هنا نشرت نص نداء وجهته بعض الشخصيات الإسلامية إلى حكام وشعوب العالم الإسلامى، وقد طالب الموقعون على النداء - ومنهم رشيد رضا - كل المسلمين برفض هذا المرسوم والاحتجاج عليه لدى فرنسا بكل وسيلة ممكنة، وأكدوا أن صدوره يعنى تنازل سلطان المغرب عن "الإشراف على الشئون الدينية لأمة البربر"، مشددين على أن الفرنسيين قد قاموا- بالتوازى مع استصدار هذا المرسوم- بإغلاق المحاكم الشرعية والمدارس الإسلامية فى مناطق البربر، لإجبارهم على دخول المدارس الفرنسية التى يديرها- حسب النداء- "المبشرون الكاثوليك"(٣٢٣).

وبمعنى معين، لم تكن هواجس معارضي المرسوم بخصوص استهدافه تنصير البربر بلا أساس، حيث لوحظ أن بعض رجال الدين المسيحى الفرنسيين كانوا ضمن من عينوا كقضاة فى المحاكم الجنائية فى مناطق البربر، وهو ما أعطى مصداقية لفكرة الرغبة فى التنصير، ولذا حظى المرسوم بمعارضة واسعة بين البربر أنفسهم، وأعلنت غالبية قبائلهم رغبتها فى استمرار تطبيق أحكام القضاء الشرعى(٣٢٤)، مما اضطر المقيم الفرنسى العام فى المغرب، للإعلان فى بلاغ جديد عن ترك الحرية للقبائل فى العمل بالمرسوم أو رفضه(٣٢٥).

وفى تعقيبها على البلاغ الفرنسى الجديد، بدت المنار حذرة للغاية، حيث حرضت البربر والعرب على الاستمرار فى رفض المرسوم، مؤكدة أن فرنسا تعمل بقوة

لتنصير البربر حسب خطة منهجية تبدأ بإخراجهم من الإسلام، وأن ما يدفعها للتباطؤ فى تنفيذ هذه الخطة هو فقط "خشيتها من ثورة الأمة عليها"، وأنها ستعود للعمل بمقتضاها بعد أن تهدأ ثورة الناس "ويزول الهياج"(٣٢٦).

* * *

ب - المنار و احتلال إيطاليا لطرابلس الغرب ١٩١١- ١٩١٢ :-

منذ بداية القرن العشرين، طمحت إيطاليا للاستيلاء على طرابلس الغرب، وكان هذا الطموح مدفوعاً بعوامل أيدولوجية واقتصادية، فعلى المستوى الأيدولوجى، اعتبر بعض غلاة القوميين الإيطاليين أن من حق إيطاليا كوريث للإمبراطورية الرومانية أن تجعل من البحر المتوسط بحيرة إيطالية، أما على المستوى الاقتصادى، فقد حاولت إيطاليا بعد توحيدها مشاركة القوى الأوربية الكبرى فى اقتسام العالم كمناطق نفوذ، ودعمت هذا التوجه رغبة الرأسمالية الإيطالية فى إيجاد أسواق لمنتجاتها، علاوة على تصريف فائضها من الفلاحين الذى يهدد بانفجار إجتماعى داخلى، عبر تحويل طموحات هؤلاء الفلاحين للحلول كمهاجرين فى مستعمرات خارج إيطاليا، بدلاً من المطالبة بحقوقهم فى إيطاليا نفسها(٣٢٧).

وقد انتبهت المنار مبكراً لأطماع إيطاليا فى طرابلس الغرب، فسخر رشيد رضا فى مقال كتبه عام ١٩٠٧، من إرسال إيطاليا بعض الهدايا للشريف السنوسى، محذراً الطرابلسيين من الانخداع بهذه الإشارات الكاذبة، ومؤكداً لهم أن إيطاليا "دولة طامعة فى بلادهم"(٣٢٨).

ومع التدخل العسكرى الإيطالى فى طرابلس الغرب عام ١٩١١(٣٢٩)، اتهمت المنار كل دول أوربا بالتواطؤ مع إيطاليا ضد المسلمين، ووصف رشيد رضا هذه الدول بأنها "كالوحوش المفترسة التى لا يصدها عن الخوض فى الدماء إلا العجز فقط"، مطالباً مسلمي العالم بالتوحد فى مواجهة أوربا دفاعاً عن طرابلس الغرب(٣٣٠).

ومن الملاحظ، أن رد فعل المنار تجاه احتلال إيطاليا لطرابلس الغرب، جاء مختلفاً عن موقفها من احتلال فرنسا للمغرب، رغم أن كلا الاحتلالين قد وقعا فى العام نفسه، ويمكن تفسير هذا الأمر، بأن احتلال فرنسا للمغرب كان متوقعاً بالنسبة للمنار قبل وقوعه بسنوات، وقد بدا لها كعقاب إلهى عادل للمغاربة على ما هم فيه من ضعف وجهل وفوضى، بينما كان احتلال إيطاليا لطرابلس الغرب تعبيراً عن توحش الإمبريالية

الأوربية وعجز الدولة العثمانية عن مواجهة استحقاقات "المسألة الشرقية"، وهو ما يشكل - من منظور المنار- خطراً مباشراً على مستقبل الإسلام نفسه.

وقد عملت المنار على شرح خلفيات التدخل الإيطالى فى طرابلس الغرب لقرائها، فنشرت مقالاً لأحد موظفي الإدارة العثمانية هناك حول هذا الموضوع، وفى هذا المقال أوضح الكاتب أن الوجود الإيطالى المبكر فى طرابلس الغرب اتخذ أشكالاً عدة، أهمها إغراق المنطقة بالبضائع الإيطالية وتعميم المدارس الإيطالية فيها ونشر اللغة الإيطالية بين سكانها، كما أبرز الكاتب أيضاً، الدور الكبير الذى لعبه "بنك روما" فى تثبيت المصالح الإيطالية فى طرابلس الغرب، عبر شراء الأراضى والعقارات وغير ذلك من الوسائل (٣٣١).

وبعد أن أفاقت المنار من صدمة التدخل الإيطالى فى طرابلس الغرب، طرحت على قرائها أسلوبين لمواجهة هذا التدخل، فأكدت من ناحية، أنه إذا لم يكن فى استطاعة الدولة العثمانية محاربة إيطاليا بجيشها النظامى، فلا أقل من أن تدعم حركة تطوع شعبية من مسلمى العالم للحرب هناك، بتوفير السلاح والذخيرة وتأمين التدريب اللازم للمتطوعين(٣٣٢)، ومن ناحية أخرى، طالبت المنار قرائها بمقاطعة البضائع الإيطالية "وترك معاملة الطليان بكل نوع من أنواع المعاملة"، وبالعمل على جمع المال لمساعدة الطرابلسيين عبر سلسلة من الاكتتابات المنظمة، وفى هذا الإطار، اعتبرت المنار أن مسلمى مصر والهند بالذات مطالبين أكثر من سواهم بمساعدة أهل طرابلس الغرب مالياً و إعلامياً" لأنهم يمتازون على سائر المسلمين بالعلم والمال والحرية"(٣٣٣).

ومع بداية تبلور المقاومة ضد الإيطاليين فى طرابلس الغرب وبرقة، انحازت المنار لها كلياً، فنشرت نص منشور "أحمد الشريف السنوسى" الذى دعا فيه أهل المنطقتين الى الجهاد ضد الإيطاليين(٣٣٤)، كما أبدت المنار سعادة بالغة بانتصارات المجاهدين الطرابلسيين على الإيطاليين فى بداية المعارك بين الطرفين(٣٣٥).

ومع تخلى الدولة العثمانية عن طرابلس الغرب وتنازلها عنها لإيطاليا بموجب "صلح أوشي" بين الطرفين فى أكتوبر ١٩١٢(٣٣٦)، اعترت المنار حالة من المرارة الواضحة، وتمنى رشيد رضا فى تعقيب له على عقد الصلح، أن يستمر الضباط العثمانيون الذين يدعمون أهل طرابلس الغرب فى رفضهم للصلح، مؤكدا أنه لو حدث ذلك لثبت عند العرب "صدق أولئك الضباط فى تحريض العرب على الدفاع عن

بلادهم"، أما إذا قبل هؤلاء الضباط ذلك الصلح، فإنهم يصبحون بالنسبة للمنار وصاحبها "منافقين" اشتروا بدماء العرب "عرضاً قليلاً للدولة"(٣٣٧).

* * *

بدأت المنار علاقتها بالسياسة العربية من موقع القبول بالوجود الإستعماري الغربي- وخاصة البريطاني- في المنطقة، ومهادنة العثمانيين وعدم إبداء الرفض لهم في الوقت ذاته، لكن هذا الوضع لم يستمر طويلاً، حيث تغير موقف المنار من العثمانيين بعد تبني الاتحاديين القومية التركية، وناصرت في مواجهتهم الشريف حسين بن على في الحجاز، أما بالنسبة للبريطانيين، فرغم أن المنار لم تكن بعيدة عنهم في دعمها للشريف حسين وثورته في الحجاز، إلا أن اكتشافها غدرهم بالعرب بعد الحرب، قد جعلها تفقد الأمل فيهم نهائياً وترفض تحالف حسين وأولاده معهم بعد ذلك، ولعل هذا يفسر تأييدها المطلق لعبد العزيز بن سعود حين تحرك للاستيلاء على الحجاز، حيث كانت الوهابية تمثل - من منظور المنار- قوة عربية توحيدية أكثر إستقلالية إزاء الإستعمار وأكثر صلابة في مواجهته.

وكان هذا الموقف المناهض للإستعمار الغربي هو ما حكم تطور رؤية المنار للقضايا العربية الأخرى، وهكذا أيدت بصلابة النضال السوري ضد فرنسا في عهد حكومة دمشق العربية ثم في عهد الانتداب الفرنسي، وحذرت بقوة من أطماع الصهيونية المدعومة من بريطانيا في فلسطين، ودعمت الحركة الوطنية المصرية في مواجهة بريطانيا بعد ثورة ١٩١٩ - رغم عدائها السابق لها - كما ناصرت النضال المغاربي في مراكش وطرابلس الغرب، في مواجهة الأطماع الإستعمارية الأوروبية في المغرب العربي، وخاصة في مراحلها المتأخرة.

هوامش الفصل الثالث

(١) راجع مثلاً: المنار، مج ٧، ١٧ أبريل ١٩٠٤، رأى فى سلب الأمن فى الحجاز، ص ١٠٥.

(٢) راجع حول بداية علاقة رشيد رضا بالشريف حسين ورجاله: المنار، مج١٩، فبراير ١٩١٧، رحلة الحجاز"٣"، ص ٥٦٧.

(٣) راجع مثلاً: المنار، مج١٣، نوفمبر ١٩١٠، أمير مكة المكرمة الشريف حسين- سعيه المشكور فى نجد، ص ٧٩٢.

(٤) حول الصدامات بين حسين و الأتراك قبل الحرب العالمية الأولى، راجع: سليمان موسى، مرجع سابق، ص ٥٢- ٧٢ .

(5) Storrs. Ronald , the memoirs of sir Ronald Storrs, N.Y, 1937, p. 135.

(6) Ibid , pp.164 - 166.

وراجع أيضا: عبد الله بن الحسين، مذكراتي، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ١٠٧- ١٠٨.

(٧) جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ٢٨٩- ٢٩٠.

* راجع جزئية "المنار وعهد جمعية الاتحاد والترقى" فى الفصل الثانى من هذه الدراسة.

(٨) راجع مثلاً: المنار، مج ١٩، سبتمبر ١٩١٦، منشور شريف مكة وأميرها، ص ٢٤١- ٢٤٤.

(٩) حول رد فعل المثقفين المصريين تجاه الثورة العربية الكبرى وقيادتها، راجع: جانكوفسكى- جرشونى، هوية مصر بين العرب والإسلام، ترجمة: بدر الرفاعى، شرقيات، ١٩٩٩، ص ٥٤.

(١٠) راجع: المنار، مج ١٩، أغسطس ١٩١٦، أراء الخواص فى المسألة العربية واستقلال الشريف بالحجاز، ص ١٤٤- ١٦٩.

(١١) حول هذه المبايعة راجع: جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ٣١١.

(١٢) المنار، مج ١٩، ديسمبر ١٩١٦، مبايعة شريف مكة وأميرها على ملك العرب، ص ٤٤١.

(١٣) وجيه كوثرانى، مختارات، مرجع سابق، ص ٤٤.

(١٤) عزيز العظمة، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(١٥) راجع: الجزيرة العربية فى الوثائق البريطانية، اختيار وترجمة وتحرير: نجدة فتحي صفوة، المجلد الأول، ١٩١٤- ١٩١٥، دار الساقى - بيروت، ٢٠٠٠، ص ٥٠٠-٥٠٢.

(١٦) عزيز العظمة، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(١٧) راجع حول أزمة المنار المالية فى هذه الفترة ومسألة تمويلها عامة: المنار، مج ١٩، أكتوبر ١٩١٦، حال المسلمين الإجتماعية ومكان الأغنياء وسائر الطبقات منها، ص ٢٩٧- ٣٠٦.

(١٨) راجع مثلاً: المنار، مج ٢٠، فبراير ١٩١٨، الحالة السياسية فى الحجاز، ص ٢٨٢- ٢٨٧.

(١٩) راجع: المنار، مج ٢٢، يونيو ١٩٢١، الحقائق الجلية في المسألة العربية، ص ٤٤٤- ٤٤٦.

(٢٠) راجع النصوص الكاملة لهذه المراسلات في: الجزيرة العربية في الوثائق البريطانية، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٥٠٤- ٦٥٢.

(٢١) أنيس صايغ، الهاشميون والثورة العربية الكبرى، دار الطليعة - بيروت، ١٩٦٦، ص ١١٤.

(٢٢) راجع: الجزيرة العربية فى الوثائق البريطانية، مصدر سابق، المجلد الأول، ص ٥٠٧.

(٢٣) راجع: المنار ، مج ٢٢، فبراير ١٩٢١، وثائق تاريخية في المسألة العربية، ص ٢٣٢- ٢٤٠.
(٢٤) المنار، مج ٢٣، فبراير ١٩٢٢، وثائق رسمية في المسألة العربية، ص ١٥٧- ١٥٨.
(٢٥) راجع رأى رشيد رضا بهذا الخصوص فى: المنار ، مج ٢٢، يونيو ١٩٢١، الحقائق الجلية فى المسألة العربية، ص٤٥٢- ٤٥٣ ف وراجع نص إتفاقية سايكس - بيكو فى: جورج أنطونيوس، مرجع سابق، ص ٥٧٩- ٥٨٠ ف وحول السجال بخصوص علم حسين مبكرا بالاتفاقية من عدمه راجع: جورج أنطونيوس نفسه، ص ٣٥٧- ٣٥٨ ، سليمان موسى، مرجع سابق، ص ٣٥٥- ٣٥٧، أنيس صايغ، مرجع سابق، ص ١٢٥- ١٢٧.
(٢٦) المنار، مج ٢٣ ، أكتوبر ١٩٢٢، الوثائق الرسمية في المسألة العربية - عود على بدء، ص ٦١٣- ٦١٤.
(٢٧) المنار، مج ٢٣، ديسمبر ١٩٢٢، مؤتمر لوزان للصلح فى الشرق، ص ٧٩٥.
(٢٨) راجع نصوص مشروع المعاهدة فى: أمين سعيد، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ١٦٨- ١٦٩.
(٢٩) المنار، مج ٢٤، يوليه ١٩٢٣، المعاهدة البريطانية الحجازية و خدعة الوحدة العربية "٢" ، ص ٥٣٣- ٥٣٧.
(٣٠) راجع حول هذه المحاولات: قدري قلعجى، الثورة العربية الكبرى ١٩١٦- ١٩٢٥، بيروت، ١٩٩٨، ص ٤٣٠- ٤٣١.
(٣١) راجع :المنار مج ٢٥، سبتمبر ١٩٢٤، مبايعة الحجاز لحسين بالخلافة، ص ٤٦٣- ٤٦٦ & وراجع أيضاً: المنار مج ٢٥، مارس ١٩٢٤، زيارة ملك الحجاز لشرقى الأردن، ص ٢٣٣- ٢٣٦
(٣٢) راجع:المنار مج ٢٥، مايو ١٩٢٤، خلافة حسين العربى المكى، ص ٢٦٠- ٢٦٨.
(٣٣) المنار، مج ٢٤، أغسطس ١٩٢٣، الاستفتاء فى ملك الحجاز، ص ٦١٢- ٦١٤.
(٣٤) راجع حول ظهور الحركة الوهابية و أهم أفكارها: أحمد أمين، مرجع سابق، ص ١٠- ٢٢ & وراجع أيضاً: Smith, W.C, op.cit, pp. 42 - 43.
(٣٥) راجع: مصطفى الحفناوى، ابن سعود: سياسته - حروبه- مطامعه، القاهرة، ١٩٣٤، ص ٣٢- ٤١.
(٣٦) أمين سعيد ، تاريخ الدولة السعودية ، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، د.ت، ج ٢، ص ٢٢- ٢٣.
(٣٧) فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية ، ترجمة: خيرى الضامن وجلال الماشطة ، موسكو ١٩٨٦، ص ٩٣.
(٣٨) راجع حول الموضوع : مصطفى الحفناوى، مرجع سابق، ص ٤٨- ٦٣.
(٣٩) المنار مج ٥ ، أكتوبر ١٩٠٢ ، الإسلام والنصرانية مع العلم و المدنية " محمد عبده" ، ص ٤٩٨- ٤٩٩.
(٤٠) المنار مج ٥ ، ٢٤ يناير ١٩٠٢ ، الاحتفال بتذكار محمد على باشا ، ص ١٥٩.
(٤١) راجع: المنار مج ٥ ، ٤ سبتمبر ١٩٠٢ ، ابن الرشيد وابن سعود فى نجد ، ص ٤٤٠ & وراجع أيضاً: المنار، مج ٧ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٠٤ ، الدولة العلية و فتنة نجد، ص ٧٢٠.
(٤٢) المنار مج ٧ ، ٨ ديسمبر ١٩٠٤ ، إمارة نجد، ص ٧٦٠.
(٤٣) المنار مج ١٦ ،نوفمبر ١٩١٣ ، كتاب ابن الرشيد إلى الصدر الأعظم ، ص ٩٥٧.
(٤٤) أمين سعيد ، تاريخ الدولة السعودية ، مرجع سابق، ج ٢ ، ص ٥٥.
(٤٥) راجع : المنار مج ١٦، يوليو ١٩١٣ ، استيلاء ابن سعود على الإحساء ، ص ٥٥٩- ٥٦٠.

(٤٦) راجع : الجزيرة العربية فى الوثائق البريطانية ، مصدر سابق ، المجلد الأول ، ص ١٦٩-١٧٠.

(٤٧) راجع : مصطفى الحفناوى ، مرجع سابق ، ص ٧١.

* معاهدة دارين: وقعها الأنجليز مع ابن سعود في ديسمبر ١٩١٥ حتي يضمنوا عدم تعاونه مع الأتراك، ويستعينوا به حتي يشل أمير حائل المدعوم من العثمانيين والذي كان يهدد الجيش البريطاني في جنوب العراق، وفي هذه المعاهدة أعترف الأنجليز بسيادة ابن سعود على المناطق التى يحكمها، وفي المقابل تعهد ابن سعود بألا يبرم أية إتفاقية أو معاهدة مع أية حكومة أجنبية وبألا يتنازل عن أي جزء من الأراضي التابعة له بالإيجار أو الرهن أو البيع أو منح الإمتيازات لأية دولة أجنبية إلا بعد موافقة الحكومة البريطانية، كما أعترف ابن سعود في المعاهدة بالحماية البريطانية على مشيخات شبه الجزيرة العربية. راجع: فاسيلييف، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٣.

(٤٨) جورج أنطونيوس ، مرجع سابق، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(٤٩) حول وقائع هذه المعركة، راجع: عبد الله بن الحسين، مذكراتى، مصدر سابق، ص ١٦٠-١٦٥.

(٥٠) راجع: المنار، مج ٢١، أكتوبر ١٩١٩ ، ذات بين بين الحجاز و نجد - عود على بدء، ص ٢٨١- ٢٨٤ .

(٥١) المنار، مج ٢١ ، أغسطس ١٩١٩، ذات بين بين الحجاز و نجد - الخرمة و الوهابية والمتدينة، ص ٢٢٧.

(٥٢) حول هذه الصدامات راجع : فاسيلييف، مرجع سابق، ص ٣٠٤- ٣٠٨.

(٥٣) راجع : المنار، مج ٢٢ ، فبراير ١٩٢١ ، تفرق العرب و اختلافهم فى جزيرتهم ، ص ٢٢٨- ٢٣١.

(٥٤) المنار مج ٢٥، يناير ١٩٢٤ ، ملك الحجاز فى أطراف سورية، ص ٨٠.

(٥٥) الحفناوى، مرجع سابق ، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٥٦) فاسيلييف ، مرجع سابق ، ص ٣١٠- ٣١١.

(٥٧) نفسه، ص ٣١٢.

(٥٨) المنار مج ٢٥ ، أكتوبر ١٩٢٤ ، الوهابيون و الحجاز "١"، ص ٥٤٠- ٥٤١.

(٥٩) راجع : فاسيلييف ، مرجع سابق ، ص ٣١٢- ٣١٥.

(٦٠) المنار مج ٢٥ ، فبراير ١٩٢٥ ، ما ينبغي للمسلمين علمه وعمله، ص ٦٨١.

(٦١) حول قضية ضم العقبة و معان الى شرق الأردن راجع : أمين سعيد ، الثورة ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، ص ٣٠- ٣١.

(٦٢) المنار مج ٢٦ ، سبتمبر ١٩٢٥، الإنكليز و الحجاز ، ص ٣٩٥.

(٦٣) راجع نموذجا لهذه المحاولات فى : المقطم، ١٣ سبتمبر ١٩٢٥، العالم الإسلامي والحرب الحجازية - هل تتدخل مصر لإنهاء هذه الحرب .

(٦٤) راجع نموذجا : المقطم ، ١٥ سبتمبر ١٩٢٥، المصريون و رأيهم فى أفعال الوهابيين.

(٦٥) المنار مج ٢٦ ، سبتمبر ١٩٢٥، الإنكليز و الحجاز ، ص ٣٩٩- ٤٠٠.

(٦٦) المنار مج ٢٦ ، أكتوبر ١٩٢٥، الخطر على الحجاز وعلى الإسلام ، ص ٤٥٤- ٤٦١.

(٦٧) راجع : المقطم ، ١١ سبتمبر ١٩٢٥، حرب الحجاز فى دورها الثانى.

(٦٨) المنار، مج ٢٦ ، أكتوبر ١٩٢٥، الخطر على الحجاز وعلى الإسلام ، ص ٤٦٧- ٤٦٩.

(٦٩) راجع نص البيعة فى : أمين سعيد، تاريخ الدولة السعودية ، مرجع سابق، ج ٢ ، ص ١٨٣.

(٧٠) المنار، مج ٢٦ ، مارس ١٩٢٦ ، نظرة فى بيعة الحجاز لسلطان نجد، ص ٧٨٦- ٧٨٧.

(٧١) المنار، مج ٢٧ ، إبريل ١٩٢٦ ، فاتحة المجلد السابع و العشرون، ص ١- ٢.
(٧٢) راجع : المنار، مج ٢٩، يونية ١٩٢٨ ، الجهر بالإلحاد و دعايته باسم التجديد والتجدد، ص ٢٢٧.
(٧٣) راجع : فاسيليف، مرجع سابق، ص ٣٢٤ .
(٧٤) راجع نموذجا لهذه الحملات : المقطم ، ٢٥ أبريل ١٩٢٦ ، الحج أيضا - الوهابيون والحكومة المصرية & و راجع أيضا : السياسة ، ٢٤ يونية ١٩٢٦ ، الاعتداء على المحمل المصرى.
(٧٥) المنار مج ٢٧، مايو ١٩٢٦ ، دعاية الإلحاد فى مصر، ص ١٢٢.
(٧٦) المنار مج ٢٧، سبتمبر ١٩٢٦ ، ذات بين بين مصر والحجاز ، ص ٤٦٣ - ٤٦٤.
(٧٧) راجع حول تفاصيل هذه الأزمة : المقطم ، ١٤ مايو ١٩٢٧.
(٧٨) راجع كنموذج لهذه الدعوات : السياسة، ٢٣ مايو ١٩٢٧، الوهابيون فى الحجاز وركب المحمل الشريف.
(٧٩) راجع : المنار مج ٢٨ ، ٣١ مايو ١٩٢٧ ، السعى لمنع الحج ومفاسد البدع ، ص ٢٩٤ & وراجع أيضا: المنار ، مج ٢٨، ٣١ مايو ١٩٢٧ ، الحج ومسائل الخلاف بين حكومتى مصر والحجاز، ص ٣٠١- ٣٠٦.
(٨٠) راجع نص المعاهدة فى : المنار مج ٢٨ ، أكتوبر ١٩٢٧ ، معاهدة جدة ، ص ٦٠٢- ٦٠٤.
(٨١) المنار مج ٢٨ ، أكتوبر ١٩٢٧ ، أراء السياسيين فى المعاهدة ، ص ٦١١- ٦١٥.
(٨٢) المنار مج ٣٠ ، أغسطس ١٩٢٩ ، بلاد نجد و غلاة البدو، ص ٢٢٦- ٢٣٠.
(٨٣) المنار مج ٣٠ ، نوفمبر ١٩٢٩ ، الفتنة فى نجد - أسبابها و نتائجها، ص ٣٩٥- ٤٠٠.
(٨٤) حول هذا التمرد راجع : فاسيليف ، مرجع سابق ، ص ٣٤٠- ٣٤١.
(٨٥) راجع : المنار مج ٣٢ ، يونية ١٩٣٢ ، الخطر على الإسلام بسيطرة الإنكليز على الحجاز ، ص ٤٧٤- ٤٧٥ & وراجع أيضاً: المنار مج ٣٢ ، سبتمبر ١٩٣٢ ، فتنة الحجاز و القضاء على فئة ابن رفادة ، ص ٦٣١- ٦٣٢.
(٨٦) راجع حول بداية هذا الصراع : جورج أنطونيوس ، مرجع سابق ، ص ٤٦٠.
(٨٧) راجع المنار مج ٢٨، يناير ١٩٢٧ ، دعاة الشقاق بين الإمامين يحيي و عبد العزيز ، ص١٦٠.
(٨٨) المنار مج ٢٨ ، يناير ١٩٢٧، العرب و جزيرتهم بين الإمامين يحيى و عبد العزيز ، ص ٧٩٢- ٧٩٤.
(٨٩) المنار مج ٣٣ ، سبتمبر ١٩٣٣ ، ويل للعرب من شر قد أقترب - أفلح من كف يده ، ص ٣٨٥.
(٩٠) المنار مج ٣٤، مايو ١٩٣٤، جزيرة العرب و الوحدة العربية و سعينا لعقد الاتفاق بين الإمامين ، ص ٣٩- ٥٢.
(٩١) المنار مج ٣٤ ، يونيو ١٩٣٤، الحرب فى جزيرة العرب ، ص ١٢٥- ١٢٨.
(٩٢) المنار مج ٣٤ ، مايو ١٩٣٤ ، نتيجة حرب الجزيرة و ما يجب مراعاته فى الصلح ، ص ٧٩- ٨٠.
(٩٣) المنار مج ٢٩، ابريل ١٩٢٩ ، مؤتمر الرياض و شكل الحكومة السعودية ، ص ٧٩٢.
(٩٤) راجع : المنار مج ٢٩ ، أكتوبر ١٩٢٨ ، دعاية الرفض و الخرافات و التفريق بين المسلمين، ص ٤٣٢& وراجع أيضاً: المنار مج ٢٩ ، نوفمبر ١٩٢٨، السنة و الشيعة أو الوهابيين و الرافضة

، ص ٥٣١- ٥٣٨.

(٩٥) المنار مج ٢٨ ، أغسطس ١٩٢٧ ، أموال ابن السعود التى اتهم بها صاحب المنار ، ص٤٦٥- ٤٧٣

(٩٦) راجع : شكيب أرسلان ، مصدر سابق ، ص ٥٣٣، ٥٣٩ ، ٥٧٢.

(٩٧) نفسه ص ٧٤٧- ٧٥٤.

(٩٨) عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية فى سورية و لبنان فى النصف الأول من القرن العشرين ، دار الأهالى- دمشق، ١٩٨٧، ص ٢٩.

(٩٩) أحمد زكريا الشلق ، العرب والدولة العثمانية من الخضوع الى المواجهة ١٥١٦- ١٩١٦ ، مصر العربية للنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٦٩.

(١٠٠) المنار مج ٨ ، ٣ يوليو ١٩٠٥، أنباء سورية المزعجة ، ص ٣٤٦- ٣٤٧.

(١٠١) راجع : ساطع الحصرى ، يوم ميسلون- صفحة من تاريخ العرب الحديث ، بيروت، د.ث، ص ٤٨- ٥٠.

(١٠٢) المنار مج ١٥ ، ديسمبر ١٩١٢ ، المسألة السورية ، ص ٩٥٨- ٩٦٠.

(١٠٣) المنار مج ٢٢ ، يونية ١٩٢١ ، الحقائق الجلية فى المسألة العربية ، ص ٤٥٠- ٤٥١.

(١٠٤) راجع نص إعلان قيام الحكومة العربية فى سورية فى: ذوقان قرقوط ، المشرق العربى فى مواجهة الاستعمار- قراءة فى تاريخ سورية المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ١٧.

(١٠٥) خيرية قاسمية ، الحكومة العربية فى دمشق ١٩١٨- ١٩٢٠ دار المعارف، ١٩٧١ ، ص ٥١- ٥٦.

(١٠٦) راجع : المنار مج ٢١ ، ديسمبر ١٩١٨ ، مستقبل سورية و سائر البلاد العربية ، ص ٣٣- ٣٤.

(١٠٧) وجيه كوثرانى ، مختارات ، مرجع سابق ، ص ٥٠.

(١٠٨) محمد صالح المراكشى ، مرجع سابق ، ص ١٦٩.

(١٠٩) حدد رشيد رضا تفصيلا طبيعة هذا الانقسام و ارتباطاته الطائفية فى: المنار مج ٢١، يونيو ١٩١٩، المسألة السورية والأحزاب، ص ١٩٩- ٢٠٥.

(١١٠) راجع: المنار مج ٢١ ، ديسمبر ١٩١٨ ، دخول المسألة العربية فى طور جديد ، ص ٣٧- ٣٨.

(١١١) المنار مج ٢١ ، يونيو ١٩١٩ ، المسألة السورية و الأحزاب ، ص ١٩٧- ١٩٨.

(١١٢) المنار مج ٢١ ، أكتوبر ١٩١٩ ، الإستقلال : ما هو؟ ص ٣٠٣- ٣٠٤.

(١١٣) راجع حول ملابسات تشكيل هذه اللجنة : خيرية قاسمية ، مرجع سابق ، ص ٩٨- ١٠٠.

(١١٤) المنار مج ٢١ ، يونيو ١٩١٩ ، المسألة السورية و الأحزاب ، ص ٢٠٥- ٢٠٦.

(١١٥) نفسه، ص ٢٠٦- ٢٠٧ ڤ وحول تكوين المؤتمر السورى العام لمقابلة اللجنة راجع: أمين سعيد، الثورة، مرجع سابق ،ج٢، ص٥٠- ٥١.

(١١٦) المنار مج ٢١، يونيو ١٩١٩ ، قرار المؤتمر السورى العام ، ص٢٢١- ٢٢٣.

* و من الملاحظ أن تاريخ عدد المنار المذكور هنا هو يونيو ١٩١٩، بينما كان إجتماع لجنة كنج- كرين بأعضاء المؤتمر السورى العام فى بداية يوليو من العام نفسه، و يمكن تفسير هذا التضارب، باضطرار رشيد رضا فى هذه الفترة- بسبب الأزمة المالية أساسا- الى عدم إصدار

المنار بانتظام ، و إلى ضم مقالات أو مواد تحريرية تكتب فى شهر معين إلى عدد يؤرخ بشهر سابق .

(١١٧) المنار مج ٢١ ، يونية ١٩٢٠ ، الرحلة السورية الثانية "٢" ، ص ٤٢٩.

* و قد انتهت هذه المفاوضات الى اضطرار فيصل لتوقيع اتفاقه الشهير مع كليمنصو رئيس وزراء فرنسا فى يناير ١٩٢٠ ، و هو الاتفاق الذى قبل فيصل فيه عمليا بالانتداب الفرنسى على سورية و بانفصال لبنان عنها بشكل نهائي ، بعد تخلى بريطانيا عنه - تحت الضغوط الفرنسية - و سحبها جنودها من سورية فى أول نوفمبر ١٩١٩.

راجع نص مشروع اتفاق فيصل - كليمنصو فى : ذوقان قرقوط ، المشرق العربي ، مصدر سابق ، ص ٨١- ٨٣ & و راجع حول قرار بريطانيا سحب جنودها من سورية : خيرية قاسمية ، مرجع سابق ، ص ١٢٦- ١٢٩ .

(١١٨) راجع حول هذه الشكوك : المنار مج ٢١، مارس ١٩١٩ ، أقوال جرائد الحلفاء - رأى حكومة الحجاز ، ص ٩٨- ١٠٢.

(١١٩) راجع حول هذا الموضوع : جورج أنطونيوس ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦- ٢٤٥.

(١٢٠) راجع : المنار مج ٢٢، أكتوبر ١٩٢١ ، الرحلة السورية الثانية "٧" ، ص ٧٨٠- ٧٨١.

(١٢١) حول الاتصالات الأولى بالفرنسيين راجع : نفسه ، ص ٧٦٩- ٧٧٠ ، ص ٧٨٤ & وحول الاتصالات فى بداية مارس ١٩٢٠ راجع : المنار مج ٢٣، فبراير ١٩٢٢ ، الرحلة السورية الثانية "٨"، ص ١٤٣.

(١٢٢) راجع : خيرية قاسمية ، مرجع سابق، ،ص ١٥٧- ١٦٣.

(١٢٣) المنار مج ٣٣، فبراير ١٩٣٤ ، العبرة بسيرة الملك فيصل "٤" ، ص ٧١٣.

(١٢٤) المنار مج ٣٤، مايو ١٩٣٤ ، العبرة بسيرة الملك فيصل "٦" ، ص ٦٨ & وراجع وجهة النظر نفسها حول موقف فيصل فى : ساطع الحصرى ، يوم ميسلون ، مصدر سابق ، ص ٩٥.

(١٢٥) راجع نص القرار فى: المنار مج ٢١ ، يونية ١٩٢٠ ، استقلال سورية و العراق ، ص ٤٣٤ - ٤٤٤.

(١٢٦) المنار مج ٢١، ابريل ١٩٢٠ ، سورية بعد التحرير " صالح مخلص رضا " ، ص ٣٨٤- ٣٨٥.

(١٢٧) راجع : المنار مج ٢٣، مايو ١٩٢٢ ، الرحلة السورية الثانية "١١"، ص ٣٩٠- ٣٩٣.

* راجع جزئية " الديموقراطية" فى الفصل الأول من هذه الدراسة.

(١٢٨) ساطع الحصرى ، يوم ميسلون ، مصدر سابق ، ص ٩٩.

(١٢٩) سليمان موسى ، مرجع سابق ، ص ٥٤٦- ٥٤٧.

(١٣٠) المنار مج ٢١، أبريل ١٩٢٠ ، استقلال البلاد العربية " صالح مخلص رضا " ، ص ٣٨٨.

(١٣١) المنار مج ٢٣ ، أبريل ١٩٢٢، الرحلة السورية الثانية "١٠"، ص ٣١٥.

(١٣٢) المنار مج ٣٤، يونيو ١٩٣٤ ، العبرة بسيرة الملك فيصل "٧"، ص ١٥٧.

(١٣٣) راجع نموذجا لهذا الارتباك فى : المنار مج ٣٤ ، أكتوبر ١٩٣٤ ، العبرة بسيرة الملك فيصل "٩" ، ص ٣٩٤- ٣٩٩.

(١٣٤) المنار مج ٢٢، يونيو ١٩٢١ ، الحقائق الجلية فى المسألة العربية ، ص ٤٦٦.

(١٣٥) راجع نص الإنذار فى : أمين سعيد ، الثورة ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٧٧.

(١٣٦) راجع : المنار، مج ٢٢، يونيو ١٩٢١ ، الحقائق الجلية فى المسألة العربية ، ص ٤٧١.
(١٣٧) نفسه، ص ٤٦٨.
(١٣٨) نفس المصدر و الصفحة.
(١٣٩) راجع : سعيد طليع ، إذا أنصف الراوي صدق التاريخ ، الأهرام ، ٢٩ يوليه ١٩٢١ & و راجع رد رشيد رضا عليه فى : المنار مج ٢٢، أكتوبر ١٩٢١ ، الانتقاد على المنار ، ص ٧٩٤.
(١٤٠) المنار مج ٢٣، مايو ١٩٢٢ ، الرحلة السورية الثانية "١١" ، ص ٣٩٤.
(١٤١) راجع : ساطع الحصرى ، يوم ميسلون ، مصدر سابق ، ص ١٢٢- ١٢٥.
(١٤٢) المنار مج ٢٢، يونيو ١٩٢١، الحقائق الجلية فى المسألة العربية ، ص ٤٦٩.
(١٤٣) المنار مج ٢٤، فبراير ١٩٢٣، مشروع الشكل الجديد لاستعمار البلاد العربية ، ص ١٥١.
(١٤٤) راجع : المنار مج ٣٤، يونية ١٩٣٤ ، العبرة بسيرة الملك فيصل "٧" ، ص ١٥٥.
(١٤٥) المنار مج ٢٢، يونيو ١٩٢١ ، الحقائق الجلية فى المسألة العربية ، ص ٤٧١- ٤٧٢.
(١٤٦) ذوقان قرقوط ، تطور الحركة الوطنية فى سورية ١٩٢٠- ١٩٣٩، دار الطليعة- بيروت، ١٩٧٥ ، ص ٣٩- ٤٠.
(١٤٧) راجع : المنار مج ٢٣، فبراير ١٩٢٢ ، الرحلة الأوربية "٤" ، ص ٤٤٩- ٤٥٩.
(١٤٨) راجع نص النداء فى : المنار مج ٢٣، يونية ١٩٢٢ ، الرحلة الأوربية "١" ، ص ١١٥.
(١٤٩) حول أهم تطورات الثورة و وسائل فرنسا فى قمعها راجع :ذوقان قرقوط ، تطور الحركة الوطنية ،مرجع سابق ، ص ٦٠- ٩٠.
(١٥٠) المنار مج ٢٦ ، ١٣ فبراير ١٩٢٦ ، الثورة السورية و الحكومة الفرنسية "١" ، ص ٥٨٥- ٥٩٤ & و حول اتهام فرنسا للثوار بتلقى الدعم من إنجلترا راجع : صلاح العقاد ، المشرق العربى المعاصر ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٩.
(١٥١) المنار مج ٢٦، مارس ١٩٢٦ ، الثورة السورية الكبرى و الحكومة الفرنسية "٣" ، ص ٧٦١
(١٥٢) راجع حول ظهور هذه اللجنة : ذوقان قرقوط ، تطور الحركة الوطنية ، مرجع سابق ، ص ٤٩ & وراجع حول ملابسات انشقاقها: المنار مج ٢٨، أكتوبر ١٩٢٧ ، الشعب السورى و الثورة ، ص ٦٣٩.
(١٥٣) حول الأسباب الإدارية المطروحة للصراع فى اللجنة راجع: شكيب أرسلان ، مصدر سابق، ص ٥٠٢- ٥٠٣ & وحول السجالات المالية فى هذا الصراع راجع : المنار مج ٢٨ ، أكتوبر ١٩٢٧ ، الشعب السورى و الثورة ، ص ٦٣٨.
(١٥٤) المنار مج ٢٩، مارس ١٩٢٨ ، المسألة السورية بمصر ، ص ٧٩.
(١٥٥) المقطم ، ٢ نوفمبر ١٩٢٧.
(١٥٦) راجع حول الجدل فى سورية بخصوص هذه القضية : ذوقان قرقوط ، تطور الحركة الوطنية ، مرجع سابق ، ص ١٠٧- ١١٥.
(١٥٧) المنار مج ٢٩، يونيو ١٩٢٨، الحكومة السورية الجديدة : أجمهورية تكون أم ملكية ؟ ص ٢٣١- ٢٣٦.
(١٥٨) راجع نص هذا الدستور فى: ذوقان قرقوط ، المشرق العربى ، مصدر سابق ، ص ٣٤٢- ٣٥٥.

(١٥٩) المنار مج ٣٠ ، مايو ١٩٣٠ ، القانون الأساسى لسورية ، ص ٧٩٧.
(١٦٠) المنار مج ٣٣، ابريل ١٩٣٣ ، فرنسة و سورية الشمالية ، ص ١٥٢ & و راجع نص بيان الكتلة الوطنية فى رفض هذه المباحثات فى : ذوقان قرقوط، المشرق العربى ، مصدر سابق ، ص ٣٨٦- ٣٨٧.
(١٦١) راجع حول هذه المذابح و نشأة نظام المتصرفية : ملحم قربان ، تاريخ لبنان السياسى الحديث ، بيروت ١٩٨١ ، الجزء الأول ، ص ١١٥- ١٢١ .
(١٦٢) فؤاد شاهين ، الطائفية فى لبنان ، دار الحداثة - بيروت، ١٩٨٦ ، ص ١٥٧ .
(١٦٣) وجيه كوثرانى ، الاتجاهات الاجتماعية و السياسية فى جبل لبنان و المشرق العربى من المتصرفية العثمانية الى دولة لبنان الكبير، بيروت، ١٩٨٦ ، ص ١٥٧ .
(١٦٤) راجع نموذجا : المنار مج ٣ ، ١٢ مارس ١٩٠٠ ، ثورة السوريين على الاكليروس ، ص ٣٤- ٣٦ & وراجع تحليلاً خاطئاً تماماً لهذا المقال فى: محمد صالح المراكشى ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .
(١٦٥) راجع حول الموضوع : وجيه كوثرانى ، الاتجاهات ، مرجع سابق ، ص ١٠٠- ١٠٢ .
(١٦٦) راجع نص اللائحة فى : المنار مج ٥ ، ١٤ فبراير ١٩٠٣ ، إصلاح لبنان - لائحة المتصرف الجديد ، ص ٨٧٧ - ٨٧٩.
(١٦٧) المنار مج ٥ ، ٢٨ فبراير ١٩٠٣ ، إصلاح لبنان، ص ٩١٩- ٩٢٠.
(١٦٨) راجع : وجيه كوثرانى ، الاتجاهات ، مرجع سابق ، ص ٢١٤- ٢١٥.
(١٦٩) المنار مج ١٧ ، يولية ١٩١٤ ، الجنسية اللبنانية ، ص ٦١٧- ٦٢٧.
(١٧٠) راجع : حورانى ، مرجع سابق ، ص ٣٨٠.
(١٧١) المنار مج ٢٠، يولية ١٩١٧ ، المسألة العربية - مقالة للتاريخ ، ص ٣٦.
(١٧٢) راجع إعلان قيام لبنان الكبير فى أول سبتمبر ١٩٢٠ فى : ملحم قربان ، مرجع سابق، ج ١ ، ص ١٨٢- ١٨٣ .
(١٧٣) المنار مج ٢٣ ، ديسمبر ١٩٢٢ طائفة الشيعة فى سورية و حاجتها الى الإصلاح ، ص ٧٦٣- ٧٦٨ & و حول الطابع الطائفى لتوزيع الوظائف فى لبنان فى هذه الفترة راجع : حمدى الطاهرى، سياسة الحكم فى لبنان، القاهرة، د.ت، ص ٦٢.
(١٧٤) راجع حول هذا الموضوع : فؤاد شاهين ، مرجع سابق ، ص ١٦٨- ١٦٩ .
(١٧٥) المنار مج ٢٦ ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦ ، الثورة السورية و الحكومة الفرنسية "٢" ، ص ٧٠٤- ٧٠٥.
(١٧٦) راجع حول هذه الأزمة : صلاح العقاد ، مرجع سابق ، ص ٢٨- ٢٩.
(١٧٧) المقطم ، ١٧ فبراير ١٩٣٣ ، حديث مع غبطة البطرك المارونى لمراسل المقطم اللبنانى ڨ وحول نظرة رجال الدين الموارنة الى لبنان كوطن مسيحى راجع أيضا : فؤاد شاهين ، مرجع سابق ، ص ١٥٦ .
(١٧٨) المنار مج ٣٣ ، ابريل ١٩٣٣ ، لبنان الكبير وطن مسيحى - تعليق المنار ، ص ١٥٥.
(١٧٩) نفس المصدر و الصفحة.
(١٨٠) راجع : حمدى الطاهرى ، مرجع سابق ، ص ٢٨.
(١٨١) راجع : عبد الوهاب المسيرى ، الأيدولوجية الصهيونية ، الكويت ١٩٨٢ ، الجزء الأول ، ص

٨٩- ١٠٧.

(١٨٢) أنيس صايغ ، الهاشميون وقضية فلسطين ، دار الطليعة - بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣٥- ٣٦.

(١٨٣) راجع حول هذه الأحداث : إميل توما ، جذور القضية الفلسطينية ، دمشق ١٩٨١ ، ص ٥٦- ٥٧.

(١٨٤) راجع : المنار مج ١ ، ٢٨ ذى القعدة ١٣١٥ هجرية - ٩ ابريل ١٨٩٨ م ، خبر و اعتبار- جمعية اليهود الصهيونية ، ص ١٠٧- ١٠٨.

(١٨٥) راجع: المنار مج ٤، ٢٦ يناير ١٩٠٢ ، حياة أمة بعد موتها - جمعية اليهود الصهيونية ، ص ٨٠٢- ٨٠٥ & وحول بعض المعلومات عن إسرائيل زنجويل راجع : إميل توما ، مرجع سابق ، ص ٦١.

(١٨٦) المنار ، نفسه ، ص ٨٠٦- ٨٠٩ & وحول الصحافة الصهيونية الصادرة بالفرنسية فى مصر فى هذه الفترة راجع: سهام نصار، اليهود المصريون : صحفهم و مجلاتهم ١٨٧٧- ١٩٥٠ ، العربى للنشر و التوزيع ، د . ت ، ص ٥٠- ٥٥.

(١٨٧) المنار مج ١٦ ، فبراير ١٩١٣ ، الانقلاب الخطر و جمعية الأحمرين الدم و الذهب ، ص ١٦٠ & والوزراء الثلاثة هم "نسيم مزلياح" وزير التجارة والصناعة، و"جاويد بك" وزير المالية، و"بساريا أفندي" وزير النافعة. راجع: سهام نصار، موقف الصحافة المصرية من الصهيونية ١٨٩٧- ١٩١٧،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٥٦- ٥٩.

(١٨٨) راجع : المنار مج ١٧ ، أغسطس ١٩١٤ ، البروغرام الصهيونى السياسى ، ص ٦٩٧- ٧٠٧

(١٨٩) المنار مج ١٧ ، أغسطس ١٩١٤ ، البروغرام الصهيونى السياسى - تعليق المنار ، ص ٧٠٧- ٧٠٨.

(١٩٠) راجع : المنار مج ١٧ ، مارس ١٩١٤ ، المسألتان الشرقية و الصهيونية ، ص ٣١٩- ٣٢٠

(١٩١) نفسه ص ٣٢٠.

(١٩٢) سهام نصار ، موقف الصحافة المصرية من الصهيونية ، مرجع سابق ، ص ٦١.

(١٩٣) المنار مج ٣٠ ، نوفمبر ١٩٢٩ ، ثورة فلسطين - أسبابها و نتائجها "١" ، ص ٣٩١- ٣٩٢.

(١٩٤) المنار مج ٢٠ ، نوفمبر ١٩١٧ ، الإسرائيليون و فلسطين ، ص ٢٠٥.

(١٩٥) راجع نص صك الانتداب فى : ملف وثائق و أوراق القضية الفلسطينية ، جمع : على محمد على ، الجزء الأول ، الهيئة العامة للاستعلامات - القاهرة ، د.ت ، ص ٣٦٥- ٣٧٦.

* اجع الجزئية الأولى من هذا الفصل " المنار و الصراع السياسى فى شبه الجزيرة العربية" .

(١٩٦) المنار مج ٢٤، يونية ١٩٢٣ ، المعاهدة البريطانية الحجازية و خدعة الوحدة العربية "١" ، ص ٤٤٠.

(١٩٧) راجع : المنار مج ٢٤، يولية ١٩٢٣ ، المعاهدة البريطانية الحجازية و خدعة الوحدة العربية "٢" ، ص ٥٤٢- ٥٤٤.

(١٩٨) راجع : أمين سعيد ، الثورة ، مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ١٧٤.

(١٩٩) المنار مج ٢٥ ، يناير ١٩٢٤ ، ملك الحجاز فى أطراف سورية ، ص ٨٠ & و راجع وجهة نظر قريبة لرأى رشيد رضا حول هذه الزيارة فى : أنيس صايغ ، الهاشميون و قضية فلسطين ، مرجع سابق ، ص ١٢٥- ١٢٧، و راجع حول الزيارة أيضا : عادل حسن غنيم ، الحركة الوطنية

الفلسطينية ١٩١٧- ١٩٣٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ ، ص ١٤٠- ١٤٣.

(٢٠٠) المنار مج ٢٩، سبتمبر ١٩٢٨ ، الوطن القومي لليهود " لكاتب هندي"، ص ٣٨٢.

(٢٠١) راجع : عادل حسن غنيم ، مرجع سابق ، ص ١٩١.

(٢٠٢) المنار مج ٢٩، أكتوبر ١٩٢٨ ، فتح اليهود لباب الفتنة فى القدس ، ص ٤١٦.

(٢٠٣) راجع حول أهم تطورات هذه الهبة : إميل توما ، مرجع سابق ، ص ١٦٨- ١٧٤.

(٢٠٤) راجع المنار مج ٣٠ ، أكتوبر ١٩٢٩ ، بيان الى العالم الإسلامى من جمعية حراسة المسجد الأقصى و الأماكن الإسلامية المقدسة فى القدس، ص ٢٩٧- ٣٠٤.

(٢٠٥) راجع : المنار مج ٣٠ ، أكتوبر ١٩٢٩ ، منشور المندوب السامى فى فلسطين ، ص ٣٠٤- ٣٠٥.

(٢٠٦) راجع : المنار مج ٣٠ ، أكتوبر ١٩٢٩ ، احتجاج جمعية حراسة المسجد الأقصى و الأماكن الإسلامية المقدسة وجوابها على منشور فخامة المندوب السامى ، ص ٣٠٧- ٣٠٩.

(٢٠٧) المنار مج٣٠ ، أكتوبر ١٩٢٩ ، تعليق للمنار ، ص ٣٠٩.

(٢٠٨) المنار مج ٣٠ ، ديسمبر ١٩٢٩ ، ثورة فلسطين – أسبابها ونتائجها "٢" ، ص ٤٥٥- ٤٥٦.

(٢٠٩) المنار مج ٣٠، مايو ١٩٣٠ ، الوفد الفلسطينى ، ص ٧٩٦.

(٢١٠) راجع : المنار مج ٣٤، مارس ١٩٣٥ ، محاضرتى فى جمعية الشبان المسلمين ، ص ٦٠٨.
& و راجع حول الموضوع أيضا : أنيس صايغ ، الهاشميون و قضية فلسطين ، مرجع سابق ، ص ١٣٠- ١٣٢.

(٢١١) المنار مج ٣٠ ، نوفمبر ١٩٢٩ ، ثورة فلسطين أسبابها و نتائجها "١" ، ص ٣٨٥.

(٢١٢) لتعريف مختصر بشخصية الحسينى راجع : مذكرات الحاج أمين الحسينى ، إعداد : عبد الكريم العمر ، دار الأهالى – دمشق، ١٩٩٩ ، ص ١٥- ٢٣.

(٢١٣) المنار مج ٣١، فبراير ١٩٣١ ، السيد أمين الحسينى ، ص ٥٥٨.

(٢١٤) المنار مج ٣١، فبراير ١٩٣١ ، اقتراح إنشاء جامعة إسلامية فى القدس ، ص ٥٥٨.

(٢١٥) راجع : المنار مج ٣٢، فبراير ١٩٣٢ ، المؤتمر الإسلامى العام فى بيت المقدس ، ص ١١٩.
& و راجع أيضا : عواطف عبد الرحمن ، مصر و فلسطين ، الكويت ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ ، ص ٨١.

(٢١٦) راجع :المنار، نفسه، ص ١٢٠- ١٣٢ & و راجع حول هذا الصراع :
Storrs, op.cit, pp. 423-424.

(٢١٧) راجع حول هذا الدور: هند أمين البديرى ، أراضى فلسطين بين مزاعم الصهيونية و حقائق التاريخ ، جامعة الدول العربية، ١٩٩٨، ص ١٦٣- ١٦٤.

(٢١٨) المنار، مج ٣٣، يونية ١٩٣٣، حكم الشرع فيمن يساعد اليهود على امتلاك فلسطين ببيع أراضيها وغير ذلك، ص ٢٧٤- ٢٧٥.

(٢١٩) المنار ، مج ٣٤ ، مارس ١٩٣٥ ، إنذار و استتابة – ويل للعرب من شر قد اقترب، ص ٦٠٦

(٢٢٠) المنار مج ٣٤، مارس ١٩٣٥ ، فتوى و إقتراح ، ص ٦١٢.

(٢٢١) راجع حول هذه الجهود: هند أمين البديرى ، مرجع سابق ، ص ٤١- ٥٤ .

(222) Ahmed , J.M, op.cit , pp.25- 26.

(٢٢٣) راجع : أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٣٣٩- ٣٤٠.

(٢٢٤) المنار مج ٨، ٢١ مايو ١٩٠٥ ، ترك الأستاذ الإمام للأزهر ، ص ٢٣٩- ٢٤٠.

(٢٢٥) راجع هذا الهجوم فى : Cromer, op.cit, pp. 132- 149 & وراجع رد المنار عليه فى: المنار، مج ١١، إبريل ١٩٠٨، كتاب مصر الحديثة للورد كرومر، ص ٨٢- ٨٣.

(٢٢٦) المنار مج ٥ ، ٧ يونية ١٩٠٢ ، آثار محمد على فى مصر "مؤرخ"، ص ١٧٩- ١٨٣.

(٢٢٧) المنار مج ٥ ، ٢٤ مايو ١٩٠٢، الاحتفال بتذكار محمد على باشا، ص ١٥٧- ١٥٩.

(٢٢٨) راجع: رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١ ، مصدر سابق ، ص ٥٨٣- ٥٨٤.

(٢٢٩) نفسه، ص ٥٩٣.

(٢٣٠) راجع : المنار، مج ٦ ، ٢٨ مايو ١٩٠٣ ، حدث الوطنية ، ص ١٩٧- ٢٠٠ & و راجع أيضا : المنار، مج ٧ ، ٣٠ يونية ١٩٠٤ ، المتوسلون و المتسولون و دعاة الوطنية ، ص ٣١٩- ٣٢٠.

(٢٣١) راجع مثلاً: اللواء، ٤ يونية ١٩٠٣، غباوة الدخلاء.

(٢٣٢) راجع : مصطفى كامل ، أوراق مصطفى كامل ، المقالات ، الكتاب الثانى ، مصدر سابق ، ص ١١٥- ١١٦.

(٢٣٣) راجع : المنار مج ٦، ٢٨ مايو ١٩٠٣ ، حدث الوطنية ص ٢٠٠ & و راجع أيضا : المنار مج ٦، ٢٠ نوفمبر ١٩٠٣ ، الجامعة الدينية و الوطنية ، ص ٦٧٩.

(٢٣٤) راجع : المنار مج ٧، ١٥ يونية ١٩٠٤ ، قول رياض باشا أو عبيد الكلام ، ص ٢٨٠ & و راجع حول الموضوع : عبد الرحمن الرافعى ، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية ، دار المعارف ١٩٨٤ ، ص ١٨١- ١٨٣.

(٢٣٥) المنار مج ٧ ، ٣٠ يونية ١٩٠٤ ، سبب ثناء رياض باشا على اللورد كرومر، ص ٣١٧- ٣١٨.

(٢٣٦) راجع : عبد الرحمن الرافعى ، مصطفى كامل ، مرجع سابق ، ص ١٨٩- ١٩٠.

(٢٣٧) المنار مج ٧، ديسمبر ١٩٠٤ ، استعراض الأمير لجيش الاحتلال ، ص ٧٥٩.

(٢٣٨) راجع حول تفاصيل الحادثة : عبد الرحمن الرافعى ، مصطفى كامل ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥- ٢١٠.

(239), Op.cit, p. 561

(٢٤٠) المنار مج ٩ ، يوليو ١٩٠٦ ، حادثة دنشواى، ص ٤٧٨- ٤٧٩.

(٢٤١) المنار مج ١٠، ديسمبر ١٩٠٧ ، الأحزاب فى مصر ، ص ٧٧٠- ٧٧٣ & و حول ظهور الأحزاب فى مصر عام ١٩٠٧ ، راجع : يونان لبيب رزق ،الحياة الحزبية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى ١٨٨٢- ١٩١٤ ، القاهرة، ١٩٧٠ ، ص ٢١- ٥٩.

(٢٤٢) المنار مج ١٤، ٣٠ يناير ١٩١١ ، جمعية الدعوة و الإرشاد ، ص ٣٥- ٦٧.

(٢٤٣) راجع: سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩، ص ٤١- ٥٢.

(٢٤٤) راجع : اللواء ، ٢٠ مايو ١٩٠٨ ، الرابطة الدينية "عبد العزيز جاويش".

(٢٤٥) راجع مثلا : مصر ، ٢٣ مايو ١٩٠٨ ، الفتنة النائمة و موقظوها فى مصر & وراجع أيضا: الوطن، ١٥ يونية ١٩٠٨ ، الإنسانية تتعذب "فريد كامل".

(٢٤٦) اللواء، ١٧ يونية ١٩٠٨ ، الإسلام غريب فى بلاده " عبد العزيز جاويش ".

(٢٤٧) راجع نموذجا لهذا الغضب فى : مصر، ٢٠ يونية ١٩٠٨ ، واجب الأقباط " اسكندر مرقص".
(٢٤٨) راجع : أرثر جولد شميت ، الحزب الوطنى المصرى "مصطفى كامل و محمد فريد" ، ترجمة : فؤاد دوارة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣ ، ص ١٦٨.
(٢٤٩) المنار ، مج ١١ ، يونية ١٩٠٨ ، المسلمون و القبط ، ص ٣٣٨- ٣٣٩.
(٢٥٠) نفسه ، ص ٣٤١ & وحول الطرح القبطى لهذه المسألة راجع مثلا : مصر ، ٢٢ مايو ١٩٠٨ ، من هم المصريون ؟ " ناطق بالحقائق ".
(٢٥١) المنار، نفسه ، ص ٣٤٢- ٣٤٤.
(٢٥٢) عبد الرحمن الرافعى ، محمد فريد رمز الإخلاص و التضحية ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤ ، ص ١٧٧.
(253)Vatikiotis, P.J, The modern history of Egypt , London , 1969 , p. 197.
(٢٥٤) راجع مثلا : الوطن ، ٣ يناير ١٩١١ ، قوموا للعمل "رزق الله شحاته".
(٢٥٥) المنار مج ١٤ ، مارس ١٩١١ ، المسلمون و القبط "١" ، ص ١١١- ١١٤.
(٢٥٦) حول المؤتمر القبطى و مطالبه راجع : طارق البشرى ، المسلمون و الأقباط ، مرجع سابق ، ص ٧٥- ٨٢.
(٢٥٧) المنار مج ١٤ ، ٣٠مارس ١٩١١ ، المسلمون و الأقباط "٢" ، ص ٢٠٤- ٢٠٧.
(٢٥٨) راجع : المنار مج ١٤، ابريل ١٩١١ ، المسلمون والقبط "٦" ص ٢٧٣- ٢٧٤.
(٢٥٩) راجع حول الدعوات لعقد المؤتمر الإسلامى : طارق البشرى ، مرجع سابق ، ص ٨٣.
(٢٦٠) المنار مج ١٤ ، مارس ١٩١١ ، المؤتمران المصريان القبطى و الإسلامى ، ص ١٦٠.
(٢٦١) راجع حول المؤتمر : أحمد شفيق باشا ، مذكراتى فى نصف قرن ، مصدر سابق ، ج ٣ ، ص ٢٤٥- ٢٤٦.
(٢٦٢) المنار مج ١٤، ٢٩ ابريل ١٩١١ ، المسلمون و القبط "٨" ، ص ٢٨٧- ٢٨٨.
(٢٦٣) راجع كنموذج لهذا الاحتقان: مصر، ٢٣ يناير ١٩٢٨، فى البلاد دستور يحترم فالمساواة يجب أن تتحقق & وراجع أيضاً: طارق البشرى ، مرجع سابق، ص ٢٤٥- ٢٤٧.
(٢٦٤) راجع : المنار مج ٢٩، يوليو ١٩٢٨ ، الأكثرية و الأقلية أو المسلمون و القبط "أحمد جميل الرافعى" ، ص ٢٩٢- ٢٩٨.
(265) Heyworth - Dunne, Religious and Political trends in modern Egypt, Washington, 1950, p.9.
(٢٦٦) المنار مج ٢١ ، أغسطس ١٩١٩ ، التطور السياسى و الدينى و الاجتماعى بمصر، ص ٢٧٦ & و راجع حول حركة التوكيلات : عبد الرحمن الرافعى ، ثورة ١٩١٩ ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٧ ، ص ١٢١- ١٢٥.
(٢٦٧) المنار، نفسه، ص ٢٧٧.
(٢٦٨) المنار مج ٢١ ، سبتمبر ١٩٢٠ ، استقلال مصر و حقوق إنكلترا فيها، ص ٥٤٠- ٥٥٨ & وحول الدعوة لمقاطعة لجنة ملنر راجع: عبد الرحمن فهمى، مذكرات عبد الرحمن فهمى – يوميات مصر السياسية، إشراف: د. يونان لبيب رزق، الجزء الثانى، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ١٩٩٣ ، ص ٢١٦- ٢١٧ ، ٢٤٧- ٢٥٦.

(٢٦٩) راجع : المنار مج ٢٢، أغسطس ١٩٢١ ، الطور الجديد للمسألة المصرية، ص ٤٩٩- ٥٢٠ & وحول الخلاف بين سعد وعدلى راجع : عبد الخالق لاشين ، سعد زغلول ودوره فى السياسة المصرية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣١٩-٣٣٧.

(٢٧٠) راجع : المنار مج ٢٣ ، يناير ١٩٢٢، العبر التاريخية فى أطوار المسألة المصرية "١" ، ص ٦٢- ٧٧ & وحول مفاوضات عدلى - كيروزون راجع : مصطفى النحاس جبر ، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية ١٩١٤- ١٩٣٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ ، ص ١٩٠- ١٩٥ .

(٢٧١) راجع : المنار مج ٢٣، مارس ١٩٢٢ ، العبر التاريخية فى أطوار المسألة المصرية "٢"، ص ٢٣٥ & وحول تصريح فبراير راجع: محمد حسين هيكل ، مذكرات ، مصدر سابق ، الجزء الأول، ص ١٠٦- ١٠٩.

(٢٧٢) راجع : المنار مج ٢٥ ، فبراير ١٩٢٤ ، العبر التاريخية فى أطوار المسألة المصرية "٣"، ص ١٥٠- ١٥٨ & و حول تشكيل وزارة الشعب راجع : لاشين ، مرجع سابق ، ص ٣٥٠- ٣٥٨

(٢٧٣) المنار مج ٢٣ ، يناير ١٩٢٢ ، العبر التاريخية فى أطوار المسألة المصرية "١"، ص ٧٧.

(٢٧٤) راجع: المنار، مج ١٧، ديسمبر ١٩١٣ ، الشيخ علي يوسف، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٧٥) راجع نموذجا لمحاولات الترويج : الأهرام، ١٠ مارس ١٩٢٤ ، نداء إلى الأمة المصرية "حسن محمود علم الدين".

(٢٧٦) راجع حول هذه الأزمة: عبد الرحمن الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٨٧، ص٢٨٣- ٢٨٤.

(٢٧٧) راجع : المنار مج ٢٦ ، سبتمبر ١٩٢٥ ، تنفيذ الحكم على علي عبد الرازق، ص ٣٨٣- ٣٨٧.

(٢٧٨) راجع مثلا: محمد عبد الله عنان، ثلثا قرن من الزمان، مصدر سابق ، ص ٧٤ & و راجع أيضا: عبد المتعال الصعيدى، المجددون، مرجع سابق ، ص ٥٤٢- ٥٤٣ & أيضا: غالى شكرى، مرجع سابق، ص ٢٤٣& و أيضا: السيد يوسف، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٢٧٩) راجع: المنار مج ٢٦، مارس ١٩٢٦ ، مؤتمر الخلافة ، ص ٧٩١ & و راجع حول موقف الصحف الوفدية و الدستورية : البلاغ، ٢٨ فبراير ١٩٢٦، عود الى مؤتمر الخلافة - كلمة الى أصحاب الفضيلة العلماء "عباس محمود العقاد" & و أيضا : السياسة الأسبوعية، ٢٠ مارس ١٩٢٦.

(٢٨٠) المنار مج ٢٤، يناير ١٩٢٣ ، وحدة الإمامة بوحدة الأمة ، ص ٥٥- ٥٦.

(٢٨١) شكيب أرسلان ، مصدر سابق ، ص ٣٦٧.

(٢٨٢) راجع: أحمد الشرباصى، رشيد رضا صاحب المنار، مرجع سابق، ص ٥٠- ٥١ & و راجع أيضا: وجيه كوثرانى، الدولة والخلافة، مرجع سابق، ص ٢٣- ٢٤.

(٢٨٣) راجع: البلاغ، أول ابريل ١٩٢٧، المعاهد الدينية والدستور - عبر فى السياسة والأخلاق "عباس محمود العقاد" & وراجع أيضا: السياسة الأسبوعية ، ٢ ابريل ١٩٢٧.

(٢٨٤) المنار مج ٢٨ ، ابريل ١٩٢٧ ، قانون الأحوال الشخصية فى مصر ، ص ١٥٦- ١٥٧.

(٢٨٥) راجع : المنار مج ٢٨ ، ٣١ مايو ١٩٢٧ ، مسألة نفقات مؤتمر الخلافة فى مجلس النواب،

ص٣١٨- ٣١٩ & وراجع نص كلمة فكرى أباظة فى : مجلس النواب ، جلسة ١١ مايو ١٩٢٧.

(٢٨٦) المنار مج ٣٠، يولية ١٩٢٩ ، الحالة السياسية العامة فى مصر ، ص ١٤٥- ١٤٨.

(٢٨٧) نفسه، ص ١٤٦.

(٢٨٨) نفسه، ص ١٤٩- ١٥١ & و راجع حول قيام حكومة محمد محمود بحل البرلمان و تعطيل الدستور : عبد الرحمن الرافعى ، فى أعقاب الثورة المصرية ، الجزء الثانى ، دار المعارف، ١٩٨٨ ، ص ٦٦- ٦٧.

(٢٨٩) المنار مج ٣٠، أكتوبر ١٩٢٩ ، الأراء فى مشروع الاتفاق الجديد بين مصر و إنكلترة، ص ٣١١- ٣١٦ & و راجع حول مشروع اتفاق محمد محمود- هندرسون : عبد الرحمن الرافعى ، نفسه ، ص ٩٩- ١١٠.

(٢٩٠) المنار مج ٣٠، ٢٩ أبريل ١٩٣٠ ، مسألة مصر و السودان و مشروع المعاهدة بين مصر و الإنكليز، ص ٧١٤- ٧١٥.

(٢٩١) المنار مج ٣٠، ٢٨ مايو ١٩٣٠ ، المفاوضة المصرية البريطانية، ص ٧٩٥ & و راجع حول مفاوضات النحاس - هندرسون : مصطفى النحاس جبر ، مرجع سابق ، ص ٣٢٨- ٣٣٦.

(٢٩٢) صلاح العقاد ، المغرب العربى ، القاهرة، ١٩٦٢ ، ص ٢٢٥.

(٢٩٣) راجع : عبد العظيم رمضان ، الغزوة الاستعمارية للعالم العربى و حركات المقاومة ، دار المعارف، ١٩٨٥ ، ص ١٦٣.

(٢٩٤) راجع : المنار مج ٢، ٢٤ يونيو ١٨٩٩ ، مراكش "مراسل المنار فى تونس"، ص ٢٣١- ٢٣٤ & وحول مظاهر الفوضى والصراع الداخلى والاعتداء على الأجانب فى مراكش، راجع: صلاح العقاد، المغرب العربى، مرجع سابق، ص ٢٣٣- ٢٣٥.

(٢٩٥) جلال يحيى ، المغرب العربى الحديث و المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ ، الجزء الثانى ، ص ٢٦١.

(٢٩٦) المنار، مج ٤، ٢٤ فبراير ١٩٠٢، الدول في سلطنة مراكش، ص ٩١٦ – ٩١٧ .

(٢٩٧) راجع : جلال يحيى ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ٢٧٤- ٢٧٦.

(٢٩٨) المنار مج ٥ ، ٣٠ يناير ١٩٠٣ ، ثورة مراكش و نبأ عظيم، ص ٨٣٩.

(٢٩٩) راجع : صلاح العقاد ، المغرب العربى ، مرجع سابق ، ص ٢٤١- ٢٤٦.

(٣٠٠) المنار مج ٧، ١٦ مايو ١٩٠٤ ، مراكش، ص ١٩٧- ١٩٩.

(٣٠١) المنار مج ٧، ٢٣ ديسمبر ١٩٠٤ ، العبرة بحال مراكش، ص ٧٩١.

* راجع جزئية "المنار و الاستعمار الغربى" فى الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٣٠٢) راجع حول خلفيات ونتائج هذا المؤتمر: صلاح العقاد، المغرب العربى، مرجع سابق،، ص ٢٥٢- ٢٥٧.

(٣٠٣) المنار مج ٩، مارس ١٩٠٦ ، مملكة مراكش ومؤتمر الجزيرة، ص ١٥٦- ١٥٧.

(٣٠٤) راجع حول هذه الاضطرابات : صلاح العقاد، المغرب العربى، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٣٠٥) المنار مج ١٠، سبتمبر ١٩٠٧ ، المسألة المراكشية و حرب الدار البيضاء، ص ٥٥٦- ٥٥٧

(٣٠٦) جلال يحيى ، مرجع سابق ، الجزء الثانى، ص ٤٠٢- ٤١٢.

(٣٠٧) المنار مج ١٤، ٢٨ مايو ١٩١١ ، احتلال فرنسة لمملكة المغرب الأقصى، ص ٣٩٨.
(٣٠٨) راجع: صلاح العقاد ، المغرب العربى ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦- ٢٤٨.
(٣٠٩) راجع حول هذه الانتصارات: جلال يحيى ، مرجع سابق، الجزء الثالث ، ص ١١٩- ١٢٣
(٣١٠) المنار مج ٢٤، سبتمبر ١٩٢٣ ، بطل العرب و الإسلام العظيم القائد الكبير محمد بن عبد الكريم "شكيب أرسلان"، ص ٦٨٤- ٦٩١.
(٣١١) راجع : جلال يحيى ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ١٢٦- ١٢٧ .
(٣١٢) المنار مج ٢٥، ٢٨ أكتوبر ١٩٢٤ ، بطل العرب و الإسلام و أندلسهما الثانية ، ص ٥٥٧- ٥٦٠.
(٣١٣) راجع حول هذا الموضوع : عبد العظيم رمضان ، الغزوة الاستعمارية ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .
(٣١٤) المنار مج ٢٦، يونية ١٩٢٥ ، بطل العرب و الإسلام و أندلسهما الجديدة ، ص ١٤٧- ١٤٨
(٣١٥) المنار مج ٢٦، يولية ١٩٢٥، حرب الريف أو الأندلس الجديدة، ص ٢١٧- ٢٢٢.
(٣١٦) راجع حول الموضوع : صلاح العقاد ، المغرب العربى ، مرجع سابق ، ص ٢٩١- ٢٩٢.
(٣١٧) المنار مج ٢٧، نوفمبر ١٩٢٦ ، جهل زعماء المسلمين و مفاسد أهل الطرق و كونهما سببا لفشل زعيم الريف المغربى، ص ٦٣٠- ٦٣٤.
(٣١٨) المنار مج ٣١، سبتمبر ١٩٣٠ ، مسألة قبائل البربر - بيان المفوضية الفرنسية، ص ٢١١- ٢١٢.
(٣١٩) محمد مالكى ، الحركات الوطنية و الاستعمار فى المغرب العربى ، بيروت، ١٩٩٤ ، ص ١٩٥- ٢٠٠.
(٣٢٠) المنار مج ٣١ ، سبتمبر ١٩٣٠ ، تعليق المنار على البلاغ ، ص ٢١٢- ٢١٣.
(٣٢١) راجع : المنار مج ٣١ ، سبتمبر ١٩٣٠ ، آراء ساسة فرنسة فى سياستها الإسلامية ، ص ٢١٩- ٢٢٥ .
(٣٢٢) راجع : المنار مج ٣١ ، أكتوبر ١٩٣١ ، بيان الى العالم الإسلامى عن قضية البربر فى المغرب الأقصى ، ص ٣٠٠- ٣٠٨.
(٣٢٣) راجع نص هذا النداء فى : المنار مج ٣١ ، سبتمبر ١٩٣٠ ، نداء الى ملوك الإسلام و شعوبه جميعاً، ص ٢٠٥- ٢٠٩.
(٣٢٤) صلاح العقاد ، المغرب العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٠٧- ٣٠٨.
(٣٢٥) راجع : المنار مج ٣١ ، أكتوبر ١٩٣٠ ، كتاب الوزير الفرنسى الجديد ، ص ٣١٢- ٣١٣.
(٣٢٦) المنار مج ٣١ ، أكتوبر ١٩٣٠ ، تفسير كتاب الوزير الفرنسى المقيم بالمغرب و كونه حجة عليه ، ص٣١٣.
(٣٢٧) على عبد اللطيف حميدة، المجتمع و الدولة والاستعمار فى ليبيا، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ١٩٩٨، ص١٤٧- ١٤٨.
(٣٢٨) المنار مج ١٠، أكتوبر ١٩٠٧ ، سياسة إيطالية بمطامعها فى بلاد المسلمين ، ص ٦٣٧- ٦٣٨.
(٣٢٩) راجع حول الموضوع : جلال يحيى ، مرجع سابق ، الجزء الثانى ، ص ٤٧٣- ٤٧٤ .
(٣٣٠) المنار مج ١٤، أكتوبر ١٩١١ ، المسألة الشرقية و اعتداء إيطالية على طرابلس الغرب ، ص ٧٥٠- ٧٥٥.

(٣٣١) راجع : المنار مج ١٤، نوفمبر ١٩١١ ، مقدمات الحرب فى طرابلس الغرب "لأحد موظفى الإدارة العثمانية هناك"، ص ٨٥٤- ٨٦٢ & و حول دور بنك روما فى تثبيت المصالح الإيطالية فى طرابلس الغرب راجع : على عبد اللطيف حميدة ، مرجع سابق ،ص ٦٩- ٧١.

(٣٣٢) المنار مج ١٤، ديسمبر ١٩١١ ، كتاب رصيف و رأى حصيف فى المساعدة على الحرب بطرابلس الغرب، ص ٩٤٩.

(٣٣٣) المنار مج ١٤، نوفمبر ١٩١١ ، المسألة الشرقية ، ص ٨٣٦- ٨٣٧ ف ويمكن القول، أن دعوات المنار وغيرها من الصحف لمساعدة الطرابلسيين ضد إيطاليا، قد نجحت فى خلق رأى عام متعاطف معهم فى مصر بالذات، ومن هنا قامت فيها حركة تبرع شعبية واسعة لدعم الطرابلسيين، رعاها بعض أبناء الأسرة المالكة، فتشكلت لجان منظمة لجمع التبرعات، كما تأسست فى هذه الفترة جمعية "الهلال الأحمر المصرى" بغرض مساعدة الطرابلسيين طبياً، و على مستوى آخر، لقيت الدعوة لمقاطعة البضائع الإيطالية نجاحاً كبيراً أيضا . راجع : محمد عبد الرحمن برج ، مصر و الحركة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٢، ص ١٤٤- ١٥٧.

(٣٣٤) المنار مج ١٥، فبراير ١٩١٢، دعوة سيدى أحمد الشريف السنوسى الى جهاد الايطاليين فى طرابلس الغرب وبرقة ، ص١٠٩- ١١١.

(٣٣٥) راجع : المنار مج ١٥، مارس ١٩١٢ ، الحرب فى طرابلس الغرب و بنغازى ، ص ٢٢٨- ٢٢٩ & وراجع حول الانتصارات الأولى للمقاومة فى طرابلس الغرب: عبد العظيم رمضان ، الغزوة الاستعمارية ، مرجع سابق ، ص ١٩٥- ١٩٩.

(٣٣٦) راجع: ساطع الحصرى، البلاد العربية والدولة العثمانية، مرجع سابق، ص ١١٥- ١١٦.

(٣٣٧) المنار مج ١٥، نوفمبر ١٩١٢ ، الصلح بين الدولتين العثمانية و الإيطالية ، ص ٩.

الباب الثاني
الفكر الاجتماعي

الفصل الرابع
المنار وقضايا المرأة

في الفكر الإسلامي، احتلت قضايا المرأة دائماً مكانه مركزية، حيث كانت المرأة باستمرار رمزاً "للمقدس-المحرم -الممنوع" في إطار بنى وعلاقات اجتماعية ذكورية بالأساس، وعلي هذه الخلفية، شكلت قضايا المرأة إحدى محاور التماس الملتهبة بين طروحات الإصلاح الإسلامي الحديث وبين الأفكار والممارسات غربية الطابع التي شاعت في كثير من المجتمعات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، وفي هذا الفصل سنحاول دراسة موقف المنار من هذه القضايا بوصفها نموذجاً للصدام بين التقاليد الإسلامية وقيم وأفكار الغرب الحديث.

مدخـــل:-

حين نحاول فهم وضع المرأة في إطار التقاليد الإسلامية، ينبغي ابتداء أن ندرك حقيقة مهمة، وهي أن مجتمع الجزيرة العربية الذي ظهر فيه الإسلام كان بالأساس مجتمعاً بدوياً قتالياً يرتكز على قوة الرجل في صياغة علاقاته الاجتماعية، وقد كرس هذا الوضع تقسيما تراتبياً في ذلك المجتمع، يحتل فيه الرجال مكان الصدارة بوصفهم المحاربين المدافعين، بينما لا تشغل النساء سوي مكانه هامشية هي في الواقع وسط بيـن الرجال وبيـن الأطفال الذكور الذين سينضمون مستقبلاً إلى صفوف المحاربين(١).

بمعنى ما، يمكن القول أن التجربة التاريخية الإسلامية قد تبنت هذا الوضع، مكرسةً طابعاً ذكورياً معيناً للمجتمع الإسلامي(٢)، فرغم إن الإسلام قد احترم المرأة على المستوى الوجودي وساوى بينها وبين الرجل في كثير من الأمور بشكل جدير بالاعتبار، إلا أنه تم دائماً في الواقع الفعلي إفراغ هذه المساواة من معناها وتأكيد تفوق الرجل على كافة المستويات، حيث كان الهم الأساسي للفقه الإسلامي الكلاسيكي في علاقته بالمرأة، محاولة تثبيت سيطرة الرجل عليها وإخضاعها لسلطته عبر القيام بعمليات أدلجة كثيفة للنصوص الدينية، وهو ما كان يعني أن مبدأ المساواة ما كان ليطبق في الواقع، لأن المجتمع كان يكيفه فقهياً وباستمرار، حسب التراتبية الذكورية فيه، وهو أمر اكتسب - عبر تراكم تاريخي طويل - قداسة دينية راسخة(٣).

على مستوى آخر، ورث الوعي الإسلامي عن الفكر اليهودي والمسيحي نظرة سلبية ومتوجسة للمرأة، ترى فيها شراً ينبغي تقييده والخشية منه وعدم الثقة به، فهي الحاملة لذنب حواء التي أخرجت آدم من الجنة، وهي أداة إبليس لامتحان المؤمنين من الرجال، وقد لعبت بعض المرويات عن الرسول دوراً أساسياً في تكريس هذه الصورة للمرأة، التي تربطها مباشرة بالغواية والخطيئة، في الوعي الإسلامي(٤)، ونتيجة لهذا اعتمدت التقاليد الإسلامية فكرة "عزل" النساء وإضعاف قدراتهن الإتصالية بمجتمع الذكور في الخارج، كأساس للضبط الاجتماعي، وقد ارتكز هذا العزل على أداتين: أولاهما الحجاب، وثانيتهما التشديد الفقهي الصارم على "القرار في البيوت"(٥).

قادت ذكورية المجتمع الإسلامي من ناحية، وطبيعة نظرة التقاليد الإسلامية السلبية للمرأة من ناحية أخرى، إلي أثر خطير، هو "تشيؤ" النظرة إلي المرأة في الفقه الإسلامي، بشكل تحولت معه المرأة في الإسلام التاريخي إلى مجرد "أداة" تخص الرجل وتحقق له منفعة معينة قوامها متعة الجنس والتناسل لحفظ النوع، بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى*.

وفي واقع الأمر، كانت قضية الجنس بالذات، أساس هذا التشيؤ في نظرة الفقه الإسلامي للمرأة، فالجنس - الذي تم التعبير عنه فقهيا بمصطلحات كالإبضاع والجماع والوطء والمواقعة - كان هو محور دور المرأة في هذا الفقه، وهو ما يفسر انشغال الفقهاء المسلمين بمسالة "المتعة" كأساس لعلاقة المرأة بالرجل، وتشديدهم الدائم على أولوية حقوق الرجل في إطار مسألة "المتعة" تلك(٦).

* * *

مع تلقي الوعي الإسلامي صدمة الحداثة الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر، اطلع المسلمون على أوضاع المرأة الغربية وما تتمتع به من حرية واستقلالية خاصة على صعيد السفور والاختلاط بالرجال، وقد تميز الانطباع الإسلامي الأول تجاه "إشكالية المرأة" كما طرحها الغرب، بكثير من النفور والغضب(٧)، إلا أن الأمر لم يلبث أن اختلف حين طرح الطهطاوي - بوصفه ممثلاً لمشروع محمد علي الناهض والمتفائل تاريخياً - قضية المرأة من منظور إسلامي مستنير ذا نزعة ليبرالية، جاءت نتاجاً لثقافته الغربية وإقامته لبعض الوقت في فرنسا، متناولاً مسائل كالحجاب وتعليم المرأة وعملها، بشكل إيجابي مغاير لما كان سائداً قبله(٨).

مع النصف الثاني للقرن التاسع عشر، أصبح الوعي الإسلامي أكثر حذراً تجاه الغرب وغادره الحس المتفائل الذي ميز تجربة الطهطاوي، كنتاج لتصاعد ضغوط الغرب على العالم الإسلامي في هذه الفترة، وقد انعكس هذا على تناول الأفغاني مثلاً لقضية المرأة، فوجدناه، رغم قبوله مبدأ خلع "الحجاب"- يقصد النقاب السائد في زمنه - إذا لم يتخذ ذلك "مطية للفجور"، يرفض بصرامة مطالبة البعض بمساواة المرأة بالرجل في العمل خارج المنزل، مشدداً على صلاحية تقسيم العمل التقليدي بين المرأة والرجل ومبدياً امتعاضه من نظرة الغرب لهذا الأمر(٩).

الحجــاب:-

مع ظهور المنار، وعلي امتداد سنوات صدورها، احتلت قضايا المرأة موقعاً هاماً على صفحاتها، حيث حاولت دائماً من موقعها الإصلاحي السلفي، الدفاع عن الأسس والتصورات الإسلامية التقليدية تجاه المرأة وبيان إمكانية التوفيق بينها وبين معطيات الحياة الحديثة، بلهجة تفاوتت بين كتابها مرونة أو تصلباً، وقد كانت المنار مدركة طوال الوقت، أنها وهي تفعل ذلك، تقاوم حركة تاريخية في المجتمعات الإسلامية، تتجه في التعاطي مع المرأة وقضاياها نحو الأخذ بقيم الغرب الحديث ذات الطابع الليبرالي المستقل عن المرتكزات الدينية.

من أهم القضايا التي تناولتها المنار علي مستوي العلاقة مع المرأة، قضية "الحجاب" بشكل خاص، حيث كانت هذه القضية، من أهم ما بلور نظرتها للمرأة وموقعها في محيطها الإنساني والاجتماعي، ولفهم موقف المنـار من "الحجاب" سنقسم هذا الموقف إجرائياً إلى مرحلتين، متناولين في الأولى موقفها من كتابي قاسم أمين الشهيرين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" في ضوء إشكالية الحجاب، ومتناولين في الثانية تطور موقفها من هذه الإشكالية بعد ذلك وحتى نهاية صدورها .

أ - المنار والحجاب ومعركة قاسم أمين:-

في كتابه " تحرير المرأة" الصادر عام ١٨٩٩، انطلق قاسم أمين في مناقشته لقضايا المرأة المسلمة من مرجعية إسلامية توفيقية الطابع استمدها من تتلمذه علي محمد عبده، ومن هنا كان قاسم حريصاً - مع احترامه للمرأة الغربية ومع كونه مديناً بالكثير من أفكاره للغرب الحديث بالأساس- علي تأصيل رؤيته للمرأة إسلامياً، فأوضح سبق الشرع الإسلامي للغرب في إعطاء المرأة حقوقها وتأكيد حريتها واستقلالها ومساواتها للرجل "في جميع الأحوال المدنية" مبرئاً الإسلام كلية من المسئولية عن

انحطاط وضع المرأة المسلمة المعاصرة، ومرجعاً هذا الانحطاط إلى الأوهام والعادات السيئة التي أدخلتها على الإسلام "الأمم التي دخلت فيه ولم تكن تحترم المرأة بما يكفي" وإلى سيطرة "الحكومات الاستبدادية" علي العالم الإسلامي(١٠).

وفي موضوع الحجاب، كان قاسم توفيقياً بوضوح، حيث انتقد بقوة الحجاب السائد في زمنه وهو النقاب والبرقع متحدثاً بإسهاب عن أثاره الضارة على المرأة، مع التشديد بحسم في ذات الوقت على أن ما يريده في هذا الخصوص هو العودة إلى "الحجاب الشرعي" الذي أباح للمرأة كشف وجهها وكفيها، وحتى بالنسبة للحجاب السائد أكد الرجل انه لا يريد رفعه دفعة واحدة لما قد ينشأ عن ذلك من المفاسد، طارحا - في امتداد لمنهج محمد عبده -"التربية الصحيحة" للبنات كبديل لهذا الحجاب، ومعتبراً أنه بهذه التربية وحدها تكتمل شخصية البنت ويتكرس فيها الاعتقاد "أن العفة ملكة في النفس وليست ثوباً يختفي دونه الجسم"(١١).

ومع ذلك، أنكر قاسم أمين في لمحة هامة أي أساس ديني للحجاب السائد، حين أكد انه مجرد "عادة تاريخية" كانت معروفة عند جميع الأمم ثم لم تلبث أن تلاشت(١٢)، كما رفض الرجل القاعدة الفقهية القائلة" باستحباب ستر المرأة وجهها عن الرجال عند خوف الفتنة "معتبراً أن هذا الاستحباب إذا كان جائزاً في زمان ما، فلا مانع أن يتغير إلى ضده في زمان آخر، على أساس أن المعيار في ذلك هو تطور مصالح المسلمين المتغيرة في كل زمان ومكان(١٣).

في موقفها من كتاب "تحرير المرأة"، كانت المنار تدرك انتماء قاسم أمين في هذه المرحلة إلى معسكر الإصلاح الإسلامي الذي يقوده محمد عبده – وهو ما ظهر في لغة الكتاب التوفيقية التي لا تتصادم مع الثوابت الدينية – ومن هنا وجدناها ترحب بقوة بهذا الكتاب عند صدوره معتبرة إياه "كتاباً جليلاً" ومشيدة برؤاه التربوية للنساء(١٤)، لكن مع ذلك تميز تناول المنار لموقف قاسم أمين من قضية الحجاب بطابع إشكالي، حيث بدا في لهجتها بوضوح عدم ارتياح نسبي لهذا الموقف، وهكذا وجدنا رشيد رضا، رغم امتداحه قاسم أمين لإصراره علي الالتزام بالحجاب الشرعي وعلى عدم تخفيف الحجاب السائد إلا بعد تربية النساء تربية صحيحة، يأخذ عليه توسعه في بيان مضار الحجاب السائد، علي أساس أن "هذه المصادمة للعادات والمألوفات تجرئ المتفرنجين علي تعجل ما يشتهون من مشايعة الإفرنج في عاداتهم"(١٥).

هنا، يبدو لنا أن رشيد رضا كان حتى في فترة تأثره بالحضور القوي لمحمد عبده، مستعداً للقبول بتكريس تقليد يدرك هو نفسه عدم وجود أي أساس شرعي له، تحت وطأة إحساسه العميق بخطر الصراع الحضاري مع الغرب على تماسك الأسس التقليدية للمجتمع المسلم، وهو ما يعكس قدراً كبيراً من المحافظة الاجتماعية، ويوضح قوة التداخل بين الدين والتقاليد في فكر المنار.

وفي ذات السياق، رفض رشيد رضا بوضوح - في لمحة تظهر مدى غلبة تكوينه النصوصي عليه - رؤية قاسم أمين حول علاقة الحجاب السائد بمفهوم "الفتنة"، فأكد أن "العلماء متفقون على وجوب الستر- أي ستر الوجه - لا استحبابه عند خوف الفتنة"، مشدداً على أن هذه القاعدة "هي من القواعد الشرعية التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان"(١٦).

* * *

نتيجة لهجمات المحافظين العنيفة على كتابه "تحرير المرأة"، أصدر قاسم أمين في العام التالي كتابه "المرأة الجديدة"، وقد امتاز هذا الكتاب بطبيعة سجالية قوية، كما جاء مختلفاً عن "تحرير المرأة" في مرجعيته الفكرية، فبينما كانت مرجعية "تحرير المرأة" إصلاحية إسلامية توفيقية الطابع، أعلن قاسم أمين في "المرأة الجديدة" تبنياً صريحاً للغرب وقيمه، مخرجاً قضية المرأة من خطاب الشرع وناقلاً إياها إلى حيز خطاب جديد، كان "التمدن الحديث" هو سلطته الأساسية(١٧)، وهو ما انعكس على طبيعة مقاربة "المرأة الجديدة" لقضايا المرأة المسلمة، حيث تميزت هذه المقاربة بطابع نقدي أكثر جذرية، ظهر واضحاً في تقييم "المدنية الإسلامية" وعلاقتها بقضايا كنظام الأسرة والزواج والطلاق ومسالة الاختلاط(١٨).

إلا أنه رغم هذا الطابع الجذري، كانت مقاربة "المرأة الجديدة" لقضية الحجاب حذرة، حيث اقتصرت -كما في تحرير المرأة - على انتقاد الحجاب السائد، وإن كانت اللهجة هنا أكثر عنفا إلى حد ما(١٩).

وإذا حاولنا تناول موقف المنار من "المرأة الجديدة" فإن ثمة ملاحظة تفرض نفسها بقوة، وهي انه رغم تعدد القضايا التي أثارها قاسم أمين في هذا الكتاب، فإن المنار لم تناقش فيه سوى قضية الحجاب وحدها، متجاهلة - عن عمد فيما نعتقد - بقية قضايا الكتاب، ويمكننا تفسير هذا الأمر مبدئياً، برغبة المنار في الدفاع عن الكتاب وصاحبه، مع إدراك رشيد رضا أن اتساع الفجوة الفكرية بينه وبين قاسم أمين في بقية

قضايا الكتاب، لن يمكنه بأية صورة من الدفاع عنه فيها.

نلاحظ على مستوى آخر، أنه رغم ابتعاد أفكار قاسم أمين في هذا الكتاب كثيراً عن النسق العام لفكر المنار وصاحبها -نتيجة اختلاف المرجعية الفكرية جذرياً - إلا أن رشيد رضا قد عرض الكتاب في مجلته بشكل دقيق ودافع عن مؤلفه بقوة ضد هجمات قادحيه العنيفة(٢٠)، معتبراً أن هذه الهجمات لا تصدر إلا عن من "لا قيمة للصدق ولا للدين في نفوسهم "(٢١).

في واقع الأمر، يمكن تفسير دفاع المنار وصاحبها عن "المرأة الجديدة" رغم اختلاف المرجعية الفكرية بعاملين أساسيين: أولهما، اعتقاد رشيد رضا - لصلته الشخصية بقاسم أمين - إخلاص الرجل في أفكاره وإيمانه بها وهو ما استحق احترامه له على المستوى الشخصي بصرف النظر عن وجود خلافات فكرية كبيرة - تبلورت بوضوح مع اتجاه رشيد رضا نحو التصلب كما سنرى فيما بعد- بين طروحات كل من الرجلين.

أما العامل الثاني فكان حضور محمد عبده نفسه كطرف مباشر في القضية، فتتلمذ قاسم أمين عليه وما هو معروف من تقارب أفكار الرجلين – الذي دعا الكثيرين للاعتقاد أن عبده نفسه هو المؤلف الحقيقي لكتاب تحرير المرأة أو على الأقل لبعض فصوله(٢٢)- قد جعل بعض خصوم محمد عبده، الذي كان مفتياً لمصر آنذاك، يستغل أفكار قاسم أمين في "المرأة الجديدة" حول مسألة الحجاب خاصة، لإحراج عبده نفسه، وهو ما يجعلنا نرجح أن محمد عبده قد أوعز لتلميذه رشيد رضا بالدفاع عن الكتاب في هذه الجزئية بالذات، كدفاع مبطن عنه شخصياً(٢٣).

هذه الملابسات المعقدة التي رافقت صدور "المرأة الجديدة" وارتبطت بطرح مسالة الحجاب فيه، جعلت رضا في تقييمه النهائي للكتاب يقع أسير حالة من الاضطراب العنيف، ومن هنا تميز هذا التقييم بالتأرجح والتناقض نوعاً ما، فبينما ظهر فيه تعاطف واضح لا يبديه رضا كثيراً تجاه المثقفين العصريين ممن يطرحون أفكاراً مماثلة لقاسم أمين، فقد ظهرت فيه أيضاً رغبة دفينة في انتقاد مجموعة الأفكار دون الرجل، حيث منعه من انتقاد الرجل بوضوح احترامه الشخصي له وتأثير محمد عبده سابق الذكر.

في هذا التقييم اعتبر رشيد رضا أن "المؤلف غالى في بيان مضار التشديد والمبالغة في الحجاب، وبالغ جداً في جعل نجاح المسلمين متوقفاً على إزالته"، لكن

رضا سارع مع ذلك - تحت وطأة احترامه لقاسم أمين و تحرجه من أفكاره في الوقت ذاته - إلى التماس الأعذار له عن الأفكار التي لا يرضى عنها، فقال "ربما تكون هذه المغالاة مقصودة، لأن الداعي إلى شئ ينبغي له لأجل إرجاع من يدعوهم إلى الاعتدال الذي هو الحق، أن يقف على الطرف المقابل لما هم فيه ومن هنا يقول الناس لابد من شيء من الباطل لأجل الوصول إلى الحق"(٢٤).

بنفس لهجة التعاطف المتحرج تلك، التي بدا أنه يستخدمها ليقنع بها نفسه أولاً قبل أي شخص آخر، استمر رضا في "تبرير" موقف قاسم أمين من الحجاب فقال "أن من فوائد هذه المبالغة أن أثارت أفكار الناس للبحث، وكل الباحثين أو جلهم موافق له علي سوء حالة المرأة المصرية والمسلمة ووجوب تربيتها وتعليمها .. لكنهم يخالفونه في توقف التربية والتعليم في كمالهما على تخفيف الحجاب أو منعه، فإذا انتهت هذه المناقشات إلى انصراف همة الأمة إلى تربية وتعليم النساء مع بقاء الحجاب، تتقدم إلى الأمام ويكون الفضل الأكبر في ذلك لقاسم بك"(٢٥).

ب- تطور موقف المنار من الحجاب بعد نهاية معركة قاسم أمين :-

بعد انتهاء معركة قاسم أمين و حتى نهاية صدورها، ظل موقف المنار من قضية الحجاب ثابتاً على العموم، قوامه الانتصار للتقليد الديني بشكل محافظ وحذر، ولكن هذا الموقف خضع عملياً لاعتبارات عدة، فمن ناحية تم تناول هذه القضية في المنار علي يد أكثر من كاتب ولم تكن وقفاً على قلم رشيد رضا، وهو ما جعلها موضوعاً لحساسيات كتابة مختلفة نوعاً ما، ومن ناحية أخرى ظل الآخر الغربي حاضراً بقوة في فكر كتاب المنار في هذه القضية كمركز للمقارنة والنقد، خاصة مع تعاظم تأثير أنماط السلوك والعادات الغربية في مصر في بداية القرن العشرين، ومن ناحية ثالثة، تبلورت في مصر منذ العشرينات على الأقل، مسألة السفور الكامل للمرأة - خاصة بين نساء المدن - فلم يعد تناول المنار قضية الحجاب مقصوراً على ثنائية "الحجاب الشرعي - الحجاب السائد" التي تمثل في جوهرها صراعاً بين التصور السائد للدين وبين العادة الاجتماعية، بل تطور ليصبح دفاعاً عن الحجاب الشرعي ذاته في مواجهة السفور الكامل، في ثنائية جديدة تحولت بسهولة إلى شكل من أشكال الصراع التقليدي في فكر المنار بين الغرب والإسلام.

وقد كانت أول عودة لرشيد رضا للحديث في قضية الحجاب بعد نهاية معركة قاسم أمين، من موقع المحافظة الاجتماعية والدينية، فرغم أن رضا قد أثنى على قاسم

أمين وسخر من منتقديه الذين هاجموا كتابيه متهماً إياهم بالمراءاة والنفاق، إلا أنه فعل ذلك في سياق متشدد في الجوهر، حيث لفتت نظره محاولات النساء المصريات - خاصة في الطبقتين العليا والمتوسطة - لتخفيف الحجاب السائد والتأنق فيه، فانبرى يهيج الرجال ضد هذه المحاولات، مشدداً على أن النساء بهذا "يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى"(٢٦)، ومطالباً رجال الدين وأنصار الحجاب بشن حملات في الصحف ضد هذا "التبرج القبيح" وضد الرجال الذين يسمحون لنسائهم به(٢٧).

يبدو لنا ما فعله رشيد رضا هنا، محاولة لتثبيت "العادة الذكورية" للمجتمع الشرقي، اكثر منه دفاعاً عن الثوابت الدينية، فرغم لغته الدينية، لم يكن ما انتقده رضا هو "السفور" و"الكشف" وإنما محاولة التجمل، فيما يشكل امتداداً لتقليد اجتماعي شرقي يرى في إظهار الجمال الأنثوي - حتى داخل الأطر المقبولة دينيا - مثاراً للفتنة وانتقاصاً لكرامة الرجل، وقد أوضح رضا الطبيعة الذكورية للأمر بنفسه، حين أكد أن سكوت الرجال عنه "ينافي الغيرة"، كما أنه - كعادته - أدخل الغرب طرفاً في الأمر حين اعتبر بلهجة تحسر زاعقة، أن "حال نساء المسلمات في الأسواق والشوارع" أصبحت "أبعد عن الصيانة والأدب من حال نساء الإفرنج"(٢٨).

لم يقتصر هذا التناول المحافظ لقضية الحجاب في المنار على رشيد رضا وحده بل امتد إلى سواه من كتابها، فرغم أن "باحثة البادية"* قد أكدت في إحدى خطبها المنشورة في المنار، أن لا حرج في كشف الوجه لمن تريد مع ضرورة ستر الشعر والجسم، إلا أنها تحفظت حتى في هذا الأمر بحجة أن "مجموع الأمة غير مستعد له الآن" رابطة إمكانية حدوثه - فيما يذكر بقاسم أمين في مرحلته الأولى - بعملية تربية متدرجة طويلة للرجال والنساء في المجتمع المصري، وإن كانت قد أقرت بإمكانية سفور النساء أمام الرجال في حالات الضرورة كالوجود في مجالس العلم أو عند استشارة الأطباء في حال المرض(٢٩).

وكان أول نقد مباشر للحجاب السائد علي صفحات المنار، هو ما قام به الدكتور محمد توفيق صدقي* في مقال من أهم مقالاته المنشورة فيها، حيث أكد صدقي في هذا المقال أن الحجاب السائد ليس من الإسلام في شيء، وعدد تفصيلاً مضاره الاجتماعية والصحية والعقلية على المرأة، ثم انتقل بعد ذلك لدعم وجهة نظره بالحجج الدينية التي تثبت ضرورة كشف الوجه والكفين في الإسلام، ليخلص في النهاية إلى أن "الحجاب- السائد - منبع الرذائل، والسفور - والمراد كشف الوجه - أصل الفضائل"(٣٠).

في تعقيبه علي هذا المقال، غلب على رشيد رضا تكوينه المحافظ وخوفه العميق من الغرب، فرغم أنه اتفق مع صدقي على أن الحجاب السائد هو "مجرد عادة لا صلة لها بالشرع" إلا أنه رفض "أن تشن الغارة على هذه العادات باسم الحجاب الشرعي" لأن "اكثر المهاجمين للحجاب أو للعادات التي تسمي حجاباً هم من المتفرنجين الذين يرون تقليد الأوربيين في عاداتهم"، ومن الجدير بالانتباه، أن رضا في هذا الدفاع المحافظ عن الحجاب السائد ألمح بوضوح إلي أن قاسم أمين يعد زعيماً لهؤلاء "المتفرنجين" مشيراً إلى انهم يريدون خلع حجاب النساء وإباحة اختلاطهن بالرجال دون النظر إلى ما وراء ذلك من "الفساد وفوضى الآداب"(٣١)، ولا شك أن هذه الإشارة إلى قاسم كزعيم للمتفرنجين - وان احتوت على تمييز يجعله زعيماً عاقلاً لفريق من غير العقلاء - تفصح عن حجم التحول في موقف رشيد رضا تجاه قضايا المرأة نحو مزيد من التصلب والحدة في الفرز الفكري.

بهذه الذهنية المتصلبة والمتوجسة، استمر رشيد رضا يواجه دعوات هؤلاء "المتفرنجين" من أنصار تحرير المرأة لخلع الحجاب السائد(٣٢)، فأكد دائما أن هذه الدعوات لا تعدو كونها نوعا من احتقار أي مظهر "وطني" لدى الأمة ولو كان تافهاً، ومحاولة "الاستبدال المشخصات الإفرنجية بالمشخصات الوطنية تعظيما لقدرها"،ورغم أن رضا أكد هنا أيضا أن الحجاب السائد ليس من الإسلام في شيء، إلا أنه شدد على أن الدعوة لإزالته من قبل هؤلاء المتفرنجين هي "دعوة ضارة ومضعفة لبناء الأمة الاجتماعي"(٣٣).

ومع صدور مجلة "السفور" عام ١٩١٥ *، ودعوتها لتطوير أوضاع المرأة المسلمة حسب النموذج الغربي، استقرت لدى رشيد رضا حالة الفرز الفكري، واكتملت قناعته بان هناك مداً "متفرنجاً" يستهدف الإسلام، ورغم أن "السفور" فيما يخص قضية الحجاب، لم تكن تريد - كقاسم أمين - اكثر من استبدال الحجاب الشرعي بالحجاب السائد وبناء العلاقة بين الرجل والمرأة علي أساس الفضائل الشخصية بدلاً من الحجب القسري للنساء(٣٤)، فقد اعتبر رضا أن دعوات سفور المرأة وتحررها هي محاولة لتشكيك الناس في الإسلام وجذبهم إلى الإلحاد، وفيما يعكس توتراً عنيفاً وإحساساً عميقاً بالاستهداف، ربط رضا بين هذه الدعوات وبين أفكار أخرى كدعوة البعض للكتابة بالعامية وترك اللغة العربية، معتبراً هذه كلها تحركات يقوم بها المتفرنجون لصرف الناس عن دينهم ومقومات أمتهم ومشخصاتها، ومشدداً على أن

"الحجاب" وحتى "الجبة والعمامة" لدى الرجال هي من مشخصات الأمة التي تضعف بالاستغناء عنها في مواجهة الغرب(٣٥).

* * *

خلال عشرينيات القرن العشرين، كانت أمور كثيرة قد تغيرت في مصر وفي غيرها من بلاد العالم الإسلامي، فمن ناحية، خلعت النساء المصريات الحجاب السائد مكتفيات بالحجاب الشرعي، كنتيجة لثورة ١٩١٩ وما رافقها من تفجر الحركة النسائية المصرية(٣٦)، وهو ما تطور سريعاً - خاصة بين نساء الطبقات العليا - إلى السفور الكامل، ومن ناحية أخرى، فرض مصطفى كمال السفور الكامل على النساء التركيات بعد أن أسس جمهوريته العلمانية في تركيا، ضمن محاولاته لتطوير وضع المرأة التركية على النسق الأوربي(٣٧).

كانت هذه التطورات إنقلاباً خطيراً في القيم التقليدية على صعيد قضايا المرأة، وهو ما انعكس بوضوح على المنار، فوجدناها - تحت ضغط المناخ الليبرالي العلماني السائد- تلجأ إلى أسلوبين للتعاطي مع هذا الواقع، حيث أضطرت من ناحية الى التواؤم معه والاعتراف النسبي به، كما سعت من جانب آخر الى مقاومة نتائجه النهائية بأقصى درجات الصلابة والتشدد.

وعلى صعيد المواءمة، وجدنا رشيد رضا - الذي دافع طويلاً عن استمرار الحجاب السائد رغم قناعته بأنه ليس أصلاً في الدين - يتخلى أخيراً عن دعمه له ويؤكد ضرورة كشف الوجه والكفين تيسيراً للمعاملات ومراعاة لمصالح الناس "ولما في التغطية من المشقة"، مشدداً على أن القول بضرورة ستر الوجه والكفين هو قول "عارض لا أصل له"، بل إن رضا - في تطور لافت - اعتبر أن "البر والفاجر من جماهير الناس يرون أبرع النساء جمالاً في الشوارع والميادين العامة، ولا يكاد يفتتن أحد منهم برؤيتهن"(٣٨).

أما على صعيد المقاومة، فقد كرست المنار الحجاب رمزا للإسلام في مواجهة السفور الكامل الذي أصبح بدوره رمزاً صريحاً "للغرب"، فأكد الأمير شكيب أرسلان في مقال مهم له، أن الحجاب والسفور هما جزء من ثنائية أوسع يقف فيها "الغرب" و"الإسلام" على طرفي نقيض، من حيث أن لكل منهما نظرية كاملة ونهائية للحياة ولا يمكن التوفيق بينهما، وبهذا المعنى، فإن من يقبل بمنطق الحجاب عليه أن يقبل بتقييد حرية المرأة وطاعة الزوج والأهل حسب الضوابط والروادع الإسلامية، أي أن عليه في

النهاية أن يلتزم بمجمل منطق التقاليد الإسلامية وتصورها لطبيعة العلاقات الإنسانية، أما من يريد السفور، فإن عليه أن يقبل توابعه ومستلزماته النابعة من المرجعية الغربية، فالبنت التي تخلع الحجاب - حسب أرسلان - لا يوجد ما يمنعها من الارتباط بغير المسلم أو حتى إقامة علاقات جسدية خارج الزواج كالأوربيات بالتمام، لان تربيتها ومرجعيتها الفكرية تؤدي بالضرورة إلى ذلك(٣٩).

وبعد ذلك استمرت المنار في طرح قضية الحجاب بذهنية التناقض الكامل نفسها، ومن هنا وجدنا رشيد رضا يؤكد في بداية الثلاثينيات أن ترك الحجاب - الشرعي هذه المرة - هو "تفرنج" خطير، يؤدي الى قطع روابط الأمة وإضعاف وحدتها وتماسكها سياسياً إزاء الغرب، كما يؤدي - علي مستوي آخر- الى الانحلال الخلقي والجنسي، علي أساس أن ذلك من ذرائع الزنا ومن أسباب قلة إقبال الرجال على الزواج "لعدم الثقة بعفة النساء الحافظة للنسل"(٤٠).

نلاحظ في النصين السابقين حضوراً كثيفاً "للجنس" كعنصر أساسي يبرز التناقض بين الغرب والإسلام، فبينما تم تقديم الحجاب فيهما كأساس للضبط "الأخلاقي - الجنسي" للمرأة، كان السفور أمراً يحيل إلى ثنائية يمكن تسميتها ثنائية "الغرب / الجنس"، وهي ثنائية كانت ترتبط مباشرة بالانحلال الأخلاقي، الذي يعني في جوهره الخروج على "طاعة" الرجل.

وبمعني معين، يمكن أن نعزو هذا الأمر، إلى طبيعة نظرة الإصلاح الإسلامي لدور الحجاب في حياة المرأة، حيث ورث هذا الإصلاح النظرة الكلاسيكية للمرأة، التي تراها في العمق "طاقة جنسية" خطيرة وضارة ينبغي تقييدها وكبحها في إطار العلاقات الذكورية المكرسة(٤١)، وجوهرياً، ربما كان خطر الغرب في هذا السياق، هو أنه قد طرح منظومة قيمية بديلة ذات جاذبية قوية، لهذه الهيمنة الذكورية "المؤدلجة" دينياً.

المنار وإشكالية حرية المرأة ومساواتها بالرجل :-

في الواقع ، يمكن القول أن ثنائية الغرب - الجنس في رؤية المنار لقضية الحجاب ، قد انسحبت أيضا على رؤيتها لكافة قضايا المرأة الأخرى، ومنها مسألة حرية المرأة ومساواتها بالرجل، التي فرضتها على الوعي الإسلامي صدمة لقائه بالغرب، وفي ضوء هذا التصور، سنحاول دراسة موقف المنار من هذه القضية، وينبغي أن نوضح بداية، أن ما نعنيه "بحرية المرأة" هو تحديداً خروجها من منزلها واختلاطها مع الرجال وعملها في وظائف لا تتقيد بالتصورات التقليدية لدور المرأة في المجتمع الإسلامي، التي

تشدد على ضرورة اقتصار هذا الدور على رعاية بيتها وزوجها وتربية أطفالها.

كعادة المنار دائماً، ارتبط تناولها لقضية حرية المرأة بحساسية دفاعية إزاء الغرب واتباعه من المتفرنجين، ومن اللافت في هذا السياق، أن رشيد رضا في تناوله المبكر لهذه القضية علي صفحات المنار، قد ربطها- كأستاذه محمد عبده(٤٢) - بمظاهر انحلال وفساد طبقة الأغنياء والحكام المتأثرين بقيم وممارسات الغرب، وعلى هذه الخلفية، أكد رضا أن دعوات حرية المرأة، ما هي إلا مفسدة صدرها أصحاب "البيوت العالية" من الأمراء والأميرات إلى باقي طبقات المجتمع، أساسها التقليد الأعمى والانبهار الدوني بنموذج المرأة الغربية(٤٣).

ومع بداية العقد الثاني من القرن العشرين، بدأ رجال الجناح العلماني من مدرسة محمد عبده – ونعني بهم رجال حزب الأمة بالأساس - في طرح قضية حرية المرأة من منطلق ثقافتهم الغربية، فأكد البعض منهم "حق" المرأة في التزين والخروج من منزلها ومخالطة الرجال في مجالس الفكر والعلم، مشددين على أن المانع من ذلك هو "أنانية الرجال وفرط غيرتهم" لا الشريعة(٤٤).

وبالنسبة للمنار، كان هذا الدق على وتر المرأة الملتهب، علامة جديدة على استهداف "المتفرنجين" منظومة القيم "الإسلامية" في أخص خصائصها، ومن هذا المنطلق، قررت المنار خوض المعركة بضراوة، فهاجم رشيد رضا دعوات "الجريدة" بالذات لتحرير المرأة، متهماً القائمين عليها بالسعي وراء شهواتهم الخاصة وموالاة الغربيين ومساعدتهم في إضعاف "روابطنا الملية ومشخصاتنا الاجتماعية فيكون ذلك تمهيدا للقبول بسيادتهم علينا"، بل أن رضا أكد بشكل دفاعي نموذجي، انه حتى لو كانت النظرة التقليدية السائدة للمرأة في المجتمعات الإسلامية ضارة بذاتها والتصورات الغربية مفيدة بذاتها "لما صدنا ذلك عن إنكار هذا التحول" لأنه يؤدى إلى "تراخي روابط الأمة وانفصام عرى جامعتها"(٤٥).

ومع تعاظم دعوات حرية المرأة في المناخ العلماني الذي ساد مصر في حقبة العشرينات(٤٦)، أعاد رشيد رضا في المنار التأكيد من جديد على أن هذه الدعوات ليست سوى "مؤامرة" غربية لتسهيل استعمار العالم الإسلامي بعد تفكيك مقوماته الكيانية، معتبرا أن هذه المؤامرة قد بدأت منذ عهد الخديوي إسماعيل بشكل خاص، حين سادت روح الاقتباس الحضاري عن الغرب في مصر(٤٧).

ومن ناحية أخرى، لم تر المنار في مظاهر حرية المرأة التي شاعت في مصر

العشرينيات، إلا حالة من الانحلال الأخلاقي والتهتك الجنسي، ولا تخطئ العين في هذا السياق، اختزال رشيد رضا الدائم - خاصة في السنوات الأخيرة من حياته - قضية تحرير المرأة في مظاهر مثل رقص الرجال والنساء معاً في الملاهي والمنتزهات أو سباحتهم معاً بملابس البحر، وقد كان الإلحاح الواضح على هذه الظاهرة الأخيرة بالذات على صفحات المنار، خير شاهد على التباس أدراك المصلح الإسلامي للمرأة جوهرياً، بهاجس جنسي ملح(٤٨).

وضمن هذا التصور الجنسي للمرأة في المنار، رفض رشيد رضا تماما مبدأ سفر النساء المسلمات إلى أوربا لأي سبب حتى مع أزواجهن، لما في ذلك من "المنكرات"، وبالطبع رفض الرجل بحسم ذهاب المرأة منفردة إلى هناك، لأنها - بالتأكيد - ستقع في الرذيلة وقد تصادق الرجال أو تحضر "مجالس السكر ورقص الخلاعة"(٤٩).

هنا، يتجلى لنا بوضوح كيفية نظر المصلح الإسلامي الحديث للمرأة ككائن ضعيف ومشكوك فيه، بشكل يستبعد معه أن يكون لها ملكات راقية تطمح للعلم ومعرفة العالم وتوسيع المدارك، وفضلاً عن ذلك، يكرس هذا النص تصور المصلح الإسلامي عن أوربا كنقيض أخلاقي له، ومن الطريف هنا أن نلاحظ، أن هذا المصلح كان واثقاً من أن أي احتكاك أخلاقي بين المسلمين - فما بالنا بالمسلمات - وبين أوربا، سيكون كفيلاً بإفساد أخلاق المسلمين، وهو ما يعكس قدرا هائلا من عدم الثقة بالنفس لدى هذا المصلح.

لم يكن هذا التصور الجنسي للمرأة قاصراً على رشيد رضا وحده، حيث طرح بعض الكتاب الآخرين ذات الرؤية أيضاً على صفحات المنار، فوجدنا أحدهم يؤكد في مقال له أن المرأة المسلمة - والمصرية خاصة - باستجابتها لدعوات التحرر، إنما تسير نحو هاوية سحيقة لا نهاية لها سوى الانحلال والفساد، وقد عرض الكاتب على امتداد المقال مظاهر الانحلال والفساد تلك - بلهجة مأساوية ميلودرامية فاقعة - مثل شيوع ممارسة الرذيلة والخيانات الزوجية وانهيار الأسرة وزيادة معدلات أبناء السفاح، مشدداً في نهاية المقال على أن العلاج لكل هذا، هو إلزام المرأة بالقرار في بيتها والخضوع لزوجها طبقاً للتراتبية التقليدية المؤدلجة دينياً، ومؤكداً أن الدين وحده هو الذي يعصم المرأة من السوء و"يصرفها عن الزلل" وهو وحده أيضا "الذي يروض المرأة على الصبر والاحتمال"(٥٠).

وربما كان هذا التصور الجنسي "الدوني" للمرأة، أحد الأسباب الرئيسية في تمسك المنار بقوة بمفهوم كلاسيكي بالغ الأهمية هو مفهوم "المحرم" حيث يجعل هذا المفهوم أية إمكانية لخروج المرأة من منزلها واختلاطها بالرجال، مرهونة دائما برضا وموافقة رجل بعينه - سواء كان الأب أو الأخ أو الزوج - بحيث يكون هو باستمرار صاحب السلطة في هذا الإطار بالمعنى الحرفي للكلمة، وبهذا المعنى، يمكن اعتبار هذا المفهوم متمماً "للحجاب" كزي في إغلاق الدائرة حول المرأة، حتى تكتمل حماية الرجل لها وسيطرته عليها(٥١).

وضمن نفس الرؤية الجنسية لحرية المرأة في المنار، تصادفنا قضية هامة، وهى مفهوم "العفة" في المجتمعات المسلمة، ففي ظل المناخ العلماني في مصر العشرينيات، طرح المنادون بحرية المرأة معنى للعفة ذا طابع تاريخي اجتماعي، باعتباره مفهوما يتطور حسب تغيرات أحوال الزمان والمكان وتفاوت نصيب المجتمعات من العلم والحضارة(٥٢)، وقد رفض رشيد رضا هذا التصور للعفة، معتبراً إياه هدما لأساس من أسس الأخلاق، كما لم يتورع الرجل عن القول، بان الغرض من طرح هذا التصور هو إشاعة "التهتك" والحض على اختلاط الرجال بالنساء في "الملاعب والمراقص والمسارح والمسابح"(٥٣)، ولا شك أن هذا يعكس رفضاً من جانب رضا لفكرة "نسبية الأخلاق" وإصرارا على تأسيس الأخلاق على عوامل مطلقة ونهائية لا تخضع للتغير.

* * *

هذه الرؤية المحافظة من جانب المنار لقضية حرية المرأة واختلاطها بالرجال، قادتها بالضرورة المنطقية إلى موقف محافظ آخر هو رفض مبدأ عمل المرأة، ورغم أن هذا الموقف تمت تغطيته دائما بمبررات أخلاقية، إلا انه كان - فيما نرى - محاولة للدفاع عن وضع المرأة كتابع للرجل، سواء على المستوى الاقتصادي أو على مستوى الثقافة والقيم، في مواجهة المفاهيم الغربية عن استقلالية المرأة وحقها في تأسيس كيانها الخاص.

وفي هذا الإطار نلاحظ بداية، أن عمل المرأة الذي رفضته المنار كان تحديدا مفهوم "العمل" في السياق البرجوازي الحديث المستقى من المثال الغربي والمرتبط بتحقيق المرأة نوعاً من الاستقلال المالي والشخصي عن سلطة الرجل، في حين لم ترفض المنار - بل احترمت ضمنياً – عمل النساء القرويات مع الرجال في

الحقول، ربما لأن هذا النوع من العمل يتم في إطار العلاقات التقليدية ويحافظ على الهيمنة الذكورية(٥٤).

على هذه الخلفية، هاجم رشيد رضا في المنار، اختلاط النساء بالرجال في الأعمال والوظائف في أوربا، معتبراً أن هذه "المزاحمة" من المرأة للرجل ستدمر الحضارة الغربية لأنها تخالف "طبيعة المرأة" التي تتمحور -حسب رأيه -في أن تكون زوجة وأماً، كما أكد رضا، أن النساء الأوربيات أنفسهن يردن التفرغ لواجباتهن المنزلية "وترك أعمال الرجال للرجال" لما في عمل المرأة من أخطار "جنسية" عليها، مشدداً على أن الغرب سينتبه مع الوقت إلى ضرورة إبعاد البنات عن عمل الرجال حتى يقيهن "عاقبة الكيد الكامن لهن في المعامل والمصانع"(٥٥).

وانطلاقاً من هذا الموقف ضد عمل المرأة، هاجم رضا كذلك الأساس النظري للأمر، المتمثل في الفكرة الغربية حول استقلالية المرأة، حيث انتهز الرجل فرصة إثارة هذا الموضوع في الصحافة المصرية(٥٦)، ليؤكد خطأ تربية البنات في الغرب على الاستقلال عن الرجل، مقيماً نوعاً من التناقض الحدي بين هذه الفكرة وما يتبعها من العمل خارج المنزل، وبين الاهتمام بالمنزل ورعاية الأطفال، بل إن رضا - مستشهدا بالأوربيين كعادته- اكسب الأمر طابعاً أخلاقياً فاقعاً، حين أكد أن تربية المرأة على الاستقلال والعمل خارج المنزل تفسد أخلاقها وتضعف قيم التماسك الأسري وتؤدي إلى انهيار العائلات(٥٧).

وفي مقابل هذا النموذج الغربي، طرح رشيد رضا نموذجه الخاص حين أكد أن "النساء لا استقلال لهن في أنفسهن وإنما هن تبع للرجال عند جميع الأمم، يولد للزوجين غلام وجارية، فيربيان الغلام على أن يكون رجلاً مستقلاً ويربيان الجارية على أن تكون تابعة لرجل يتزوجها فيعولها ويكفلها، وهكذا ينشأ في الغلام من أول سن الإدراك شعور الاستقلال بنفسه وحاجة غيره إليه، وينشأ في الجارية شعور القصور والحاجة إلى كفالة رجل غريب مجهول تكون تابعة له"(٥٨) *، وقد اعتبر رضا هذا التصور لعلاقة الرجل بالمرأة أمراً تفرضه "فطرة" كل منهما، ومن هنا شدد علي أن "تربية النساء تربية استقلالية تقرب المرأة من صفات الرجولة فتفسد فطرتها"(٥٩).

لم يكن موقف رشيد رضا هو الموقف الوحيد الذي ظهر على صفحات المنار إزاء قضية عمل المرأة، حيث أثارت "باحثة البادية" هذه القضية في نهاية العقد الأول من القرن العشرين مبدية تجاهها موقفاً مرناً نسبياً، حيث نفت ابتداءاً أن يكون في عمل

المرأة مزاحمة للرجال، وأكدت أن من حق غير المتزوجات والأرامل والمطلقات أن يعملن لإعالة أنفسهن، ورفضت المقولة السائدة حول اختصاص النساء بأعمال البيت والرجال بالعمل خارجه، على أساس أن هذا التقسيم للعمل هو تقسيم اجتماعي يمكن مخالفته عند الحاجة، كما شددت الكاتبة أيضاً على أن اشتغال بعض "النساء القلائل" خارج المنزل، لا يخل بدور المرأة نحو بيتها(٦٠).

واللافت، أنه رغم الطبيعة المحافظة والوئيدة التي ميزت طرح باحثة البادية لهذه القضية ولسواها من قضايا المرأة(٦١)، إلا أن رشيد رضا في تعليقه على المقال، أبدى نوعاً من عدم الارتياح تجاه موقفها من عمل المرأة، فمال إلى تجاهل الموضوع مؤكداً أن الحديث فيه هو أمر سابق لأوانه(٦٢).

ورغم أن رضا - تحت وطأة تطور وضع المرأة في مصر في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين - قد طور موقفه قليلا من عمل المرأة ليؤكد في بداية الثلاثينيات أن من الجائز شرعاً لغير المتزوجات وللأمهات، أن يشتغلن بالوظائف والأعمال العامة "بقدر استعدادهن ورغبتهن"، إلا أنه أكد هنا أيضاً أن "الأفضل والأنفع لهن ولأمتهن أن يتقن الأعمال الخاصة بالزوجية والأمومة"(٦٣)، مقيماً ذات التناقض الحدي القديم بين قرار المرأة في بيتها ورعاية زوجها أولادها - الذي عُد لديه عنوان فضيلتها وصلاحها - وبين ممارستها العمل المأجور خارج المنزل، الذي ارتبط لديه بالانحلال الأخلاقي والجنسي والرغبة في تقليد الغرب(٦٤).

* * *

أن رفض عمل المرأة، ورفض أساسه النظري المتمثل في مبدأ استقلالية المرأة، قاد المنار إلى موقف آخر بالغ الأهمية، وهو رفض منطق المساواة الحديث بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات والطبيعة الإنسانية، ومن هنا فإنه بينما يقوم منطق المساواة الحديث على أساس عام مفاده أن كل البشر مؤهلين من حيث هم بشر لممارسة نفس الأعمال والواجبات والحصول على نفس الحقوق دون فوارق سوى الفوارق البيولوجية الأساسية، وجدنا المنار تطرح منطقاً آخر يمكن تسميته "منطق التكامل"، أساسه أن الرجل والمرأة شطران للحياة الإنسانية يتمم كل منهما عمل الآخر "كما تساعد إحدى اليدين أختها وكما يؤدي العقل وظيفة الفكر والقلب وظيفة الشعور"(٦٥).

وقد كان هذا المنطق وسيلة لضرب فكرة المساواة بين الجنسين، فالقول

بالتكامل المبني على اختلاف الوظائف، ارتبط في المنار دوماً بتقرير تفوق الرجل على المرأة، سواء بالمعيار الاقتصادي المرتكز على تكليفه "فطرياً" بالإنفاق(٦٦)، أو حتى بمعيار التميزالعقلي والبيولوجي المباشر، الذي لم تتورع المنار أبداً عن استخدامه واعتباره أساساً من أسس الإسلام(٦٧).

وتأسيساً على هذا، شددت المنار على استحالة المساواة، مطالبة بدلا منها بالاجتهاد في "جعل البنت تحت سيطرة أبيها في البيت، ليكون ذلك مقدمة لسيطرة زوجها عليها، من غير أن يثقل ذلك عليها"(٦٨)، وهو ما يعني، أن موقف المنار المحافظ إزاء فكرة المساواة، قد قادها عمليا إلى رؤية رجعية للغاية لعلاقة المرأة بالرجل وبسلطة المجتمع، قوامها السيطرة الذكورية الكاملة مع عدم "الإثقال عليها" كمنحة أخلاقية.

* * *

انعكس موقف المنار النظري الرافض للمساواة بين الجنسين، في ممارسات عملية عديدة، كان أبرزها الإدانة والتكفير الدائم لدعاة المساواة في الواقع الإسلامي، ورفض مطلب المساواة نفسه بوضوح، خاصة في تولي المناصب العامة وفي موضوع "الميراث"، وقد زاد من حدة الأمر بالنسبة للمنار، أن بعض المطالبين بالمساواة، انطلقوا في دعواهم من أرضية فكرية ناقدة للإسلام جذرياً .

ففي مقال شهير له، انتقد المثقف العراقي "جميل صدقي الزهاوي" علاقة الإسلام بالمرأة، مؤكداً أن هذه العلاقة بنيت جوهرياً على التمييز وعدم المساواة، واتخذ من التشريعات الإسلامية الخاصة بتعدد الزوجات والحجاب والميراث نماذج على رأيه هذا(٦٩)، وقد أثار هذا المقال أزمة كبيرة، انتهت بفصل الزهاوي من عمله كأستاذ للشريعة في مدرسة الحقوق بالعراق(٧٠).

وفي تعليقه على هذه الأزمة، كفر رشيد رضا الزهاوي صراحة وأعلنه مرتداً وأكد أن ما كتبه لا يمكن أن يصدر عن مسلم، وأيد موقف الحكومة العثمانية بعزله من عمله، محرضاً إياها على اتخاذ مزيداً من الإجراءات ضده كالتفريق بينه وبين زوجته، لكن رضا - للمفارقة - طالب الناس بعدم الاعتداء على الزهاوي أو محاولة قتله، لأن هذا "يوقع البلاد في الفوضى ويعطل سلطة الحكومة"!!(٧١).

وفي سياق موقفه من قضية المساواة أيضاً، رفض رشيد رضا بحسم تولى النساء المناصب العامة كالولاية والقضاء أسوة بالرجال، مستنداً إلى الحديث المنسوب للنبي "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، وقد أكد رضا تعليقاً على الحديث أن "هذه الوظائف

لا يصح أن تسند إلى النساء لأنهن أضعف رأياً لاسيما في محافل الرجال وفيما يتعلق بأعمالهم، وأقل جلداً وثباتاً وأميَل مع الهوى لرقة قلوبهن وسرعة انفعالهن، ولأنهن إن يشتغلن بذلك يضعفن عن وظيفتهن الطبيعية وهى تربية الأولاد وتدبير المنزل"، بل إن الرجل – فيما يُذكر بالطابع الذكوري للفقه الإسلامي الكلاسيكي – طرح سبباً آخر لموقفه هذا، هو أن المرأة - حسب رأيه- "وسط بين الأطفال وبين الرجال"(٧٢).

أما أهم معارك المنار في رفض مطالب المساواة بين الجنسين، فقد تمثلت في مواجهة مطلب المساواة في الميراث الذي ثار في مصر منذ منتصف العشرينيات(٧٣)، وفي هذا السياق دخل رشيد رضا في يناير ١٩٣٠ مناظرة في الجامعة المصرية، واجه فيها أحد أهم الدعاة لهذا النوع من المساواة وهو محمود عزمي، وفي هذه المناظرة، التي اعتبرها رضا صراحة وبذهنية تكفيرية مباشرة "مناظرة بين الدين والإلحاد"، أكد الرجل أن فكرة المساواة بين الجنسين ليست بديهية أو حقيقة علمية بل هي مجرد "بدعة من البدع العصرية"، ورفض استدلال عزمي على ضرورة المساواة بوجود نساء عظيمات في التاريخ أثرن في مسيرته، على أساس أن وجودهن - وأن كان غير مستبعد - "ليس دليلا على مساواتهن النابغين من الرجال، على قلة أولئك وكثرة هؤلاء"(٧٤)، كما رفض رضا أيضاً رأي عزمي الخاص بأن أحكام المعاملات في الإسلام – ومنها المواريث– هي مما يجوز تعديله حسب تبدل المصالح لأنها ليست أحكاماً تعبدية، مؤكداً أن أحكام المواريث تستند إلى نصوص قرآنية "قطعية" لا يمكن تعديلها أو الاجتهاد فيها بأية صورة(٧٥).

في سياق نفس المعركة، واجهت المنار أفكار سلامة موسى الذي طالب هو الآخر بالمساواة بين الجنسين في الميراث، لكون هذا الأمر يشكل إحدى العلامات الجوهرية للحضارة الحديثة التي تميز الغرب عن الشرق(٧٦)، حيث اعتبر رشيد رضا أن هذه الأفكار هي نتاج "بغض"سلامه موسى للعرب والإسلام ونتاج "إلحاده" وموالاته للإنجليز، متهماً إياه ومن لف لفه بالرغبة في تحويل المسلمين عن دينهم وقطع روابطهم بماضيهم العربي(٧٧).

وبعد أن واجهت المنار مطالب المساواة في الميراث، حاولت أن توضح "عقلياً" المغزى الديني لعدم المساواة في هذا الأمر، وهنا عاد رشيد رضا ليؤكد على أن الرجل هو المكلف شرعاً بالإنفاق على زوجته وأولاده، بينما الزوجة غير مكلفة بشيء من ذلك(٧٨)، مشدداً على أن "المرأة لن تقوى على القيام بما تقتضيه الفطرة من

الاستعداد للحمل والوضع والرضاعة وتربية الأطفال، إلا إذا كان الرجل يكفيها مشقة الكسب وتثمير الأموال"، وهو ما يوجب أن يكون "جل الثروة في أيدي الجنس القوي النشيط، لأنه أقدر على جميع أنواع التثمير والاستغلال والقيام بشئون النفقات"(٧٩).

ولم يقف جهد المنار عند مقاومة مبدأ مساواة المرأة بالرجل فقط، بل واجهت أيضا الأفكار الداعية لمساواة المرأة المسلمة بالمرأة الغربية، في ظل سيادة حالة فكرية وثقافية - خاصة في مصر - تري في المرأة الغربية النموذج الأفضل والأكثر إنسانية لما ينبغي أن يكون عليه وضع المرأة(٨٠)، وفي هذا السياق، عمدت المنار باستمرار إلى إبراز الحقوق التي أعطاها الإسلام للمرأة، سواء على المستوى المدني والاقتصادي أو على مستوى الحياة الزوجية، ومقارنة هذه الحقوق بتلك التي منحتها الدساتير الأوربية للمرأة الغربية، والتأكيد - بشكل وصل أحياناً إلى حد التفاخر الرومانسي - على أفضلية منظومة الحقوق الإسلامية، كما تم أيضاً، الإلماح بشكل معين إلى وضع "مادي" ومبتذل للمرأة الغربية، مقابل صورة مثالية وأخلاقية تم التشديد على تمتع المرأة المسلمة بها في إطار منظومة الحقوق التي منحها لها الإسلام(٨١).

المنار وقضايا العلاقة الزوجية :-

اهتمت المنار دائما بقضايا العلاقة الزوجية، نظراً لكون هذه العلاقة هي أساس تكوين الأسرة والمجتمع المسلم، ويمكن القول بداية، أن هذا الاهتمام من جانب المنار، قد أتي مشبعا - إلى حد كبير - بالطابع الذكوري للثقافة الإسلامية، الذي يكرس أولوية دور الرجل في إطار الأسرة.

بمعنى أساسي ،كان الزواج من منظور المنار هو الإطار المقبول للعلاقة بين الجنسين، وصولاً إلى "غايتها الشرعية" وهى عمارة الكون "بالنسل الصالح"(٨٢)، ودائماً كان ثمة ارتباط جوهري في المنار بين الزواج وبين فكرتين مترابطتين، هما فكرة "الفطرة" وفكرة "الأمة"، حيث الزواج - من ناحية - هو الإطار الذي يلبي حاجة الرجال والنساء الفطرية إلى الاجتماع والامتزاج، كما أنه من ناحية أخرى، أساس تكوين الأمة ومعيار صلاحها واستمرارها أو فسادها وانهيارها(٨٣).

وقد اتسمت رؤية المنار لكيفية إقامة العلاقة الزوجية بطابع محافظ على العموم، فرغم تأكيدها على حق البنت في اختيار زوجها ورفض من لا ترضاه باعتبار ذلك أمراً قررته لها "السنة الصحيحة"(٨٤)، وتشديدها على أنه ليس من حق أحد - ولو كان الوالد - تزويج البنت بغير رضاها أو بغير علمها أو الامتناع عن تزويجها بمن اختارته إذا

كان كفؤاً لها[٨٥] *، إلا أنها أفرغت هذا الحق عملياً من مضمونه، حين انتصرت للتقاليد وتحفظت تجاه تعارف وتآلف الرجل والمرأة قبل الزواج، مؤكدة عدم جدوى هذا الأمر ومركزة على ما يمكن أن يؤدي إليه أحياناً من مفاسد - وإن كانت قد أكدت ضرورة "رؤية" كل منهما وجه الآخر قبل الزواج شرعاً مع تعارف محدود في لقاء أو اثنين بحضور محارم الفتاه - مكرسة في المقابل الزواج التقليدي القائم على تعارف العائلات، باعتباره الزواج الأفضل والأكثر قابلية للاستمرار[٨٦].

فيما نرى، كان تحفظ المنار تجاه مبدأ تعارف الخطيبين قبل الزواج، نابعا من حرصها على تكريس تقاليد المجتمع "الأبوي" المرتكزة أساساً على "تابو" الجنس، في مواجهة النموذج الغربي الأكثر تحررية[٨٧]، ومن هنا وجدنا رشيد رضا يؤكد إن التعارف بين الرجل والمرأة قبل الزواج قد يعود كل منهما على معرفة الجنس الأخر ويسهل ذلك عليه، وهو ما يجعل قلبيهما بعد الزواج - حسب رضا- يجنحان "إلى التنقل"[٨٨].

انطلاقاً من هذا الموقف المحافظ، رفض رضا أيضاً مبدأ "الحب" قبل الزواج، وأكد أن من الخطأ اعتبار هذا المبدأ أساس السعادة الزوجية لأن مشاعر الشباب لا تستمر بعد الزواج في الغالب، معتبراً أن القاعدة الصحيحة بهذا الخصوص، هي مراعاة طرفي العلاقة بعد الزواج مبادئ الشرف، واتباعهما قواعد الإسلام وما تفرضه من حقوق وواجبات، وقد شدد رضا في هذا السياق على أن "أقل البيوت ما بنى على المحبة" طارحا في المقابل مفهوم "التحبب" بين الزوجين بعد الزواج، على أساس أن هذا التحبب وأن كان في البداية مفتعلاً، فإنه يتحول مع الوقت إلى حقيقة وطبع[٨٩].

وقد كان حرص رشيد رضا على استمرار الأساليب التقليدية في إقامة العلاقة الزوجية، مرتبطاً أيضاً بنظرته الذكورية المتعالية إزاء المرأة، والتي كان من أبرز تجلياتها تشديده على المقولة الفقهية الكلاسيكية الخاصة باشتراط الولي في النكاح وبوجوب "ذكورة" هذا الولي، وقد برر رضا اشتراط الولي وضرورة ذكورته صراحة، بعدم قدرة المرأة على الاستقلال عن ولاية رجل ما - هو الأب ثم الأقرب من محارمها - واحتمال أن تلحق العار بأهلها من الرجال إذا تولت بنفسها إنفاذ عقد الزواج أو أساءت الاختيار منذ البداية[٩٠]، مستعيناً فى دعم وجهة نظره بمرويات عن الرسول مثل "لا تنكح نفسها إلا زانية" و "لا نكاح إلا بولي"، واللافت هنا، أن رضا قد أصر على ذكورة الولي رغم أن من المعروف أن السيدة عائشة قد زوجت بنت أخيها حفصة وكانت هي وليها،

مؤكداً أن ما فعلته السيدة عائشة هنا خطأ و "مخالف لما ورد عن الشارع المعصوم"(٩١).

وبعد الزواج، تستمر النظرة الذكورية للحياة الزوجية واضحة في المنار، حيث تتجلى في مسألة هامة، هي مسألة "رياسة المنزل"، فتؤكد المنار من جديد، أن الزوجة في الإسلام مساوية لزوجها في جميع الحقوق - بمنطق التكامل لا المماثلة كما أوضحنا من قبل - فيما عدا أمر واحد، هو رياسة الرجل للمنزل، وقد إستندت المنار في رأيها هذا بشكل أساسي إلى آيتين قرآنيتين هما "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" و "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة"(٩٢)، لتحسم الأمر في النهاية على النحو التالي "الحياة الزوجية حياة اجتماعية، ولابد لكل اجتماع من رئيس، والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله"(٩٣).

تأسيساً على هذا المنطق، كان جوهر السعادة الزوجية في منظور رشيد رضا، هو "إذعان" المرأة بسيادة الرجل في المنزل وبأنها هي تابعة له، وقد أكد رضا في هذا الإطار بوضوح تام، أن على المرأة أن تعتقد في ذلك دينياً وتربي عليه(٩٤).

ولتأكيد فكرته تلك، ربط رشيد رضا رياسة الرجل للمنزل، بالمهر الذي يعطيه للمرأة عند الزواج، حيث أكد أن حكمة المهر هي– تحديداً– أن تطيب نفس المرأة برياسة الرجل عليها، فرغم أنه من الثابت - حسب رأيه - أن "الفطرة" تجبر المرأة "على قبول عقد يجعلها مرؤوسة للرجل بغير عوض"، فأن الشريعة الإسلامية كرمت المرأة إذ "فرضت لها مكافأة عن أمر تقتضيه الفطرة ونظام المعيشة وهو أن يكون زوجها قيما عليها، فجعل هذا الأمر من قبيل الأمور العرفية التي يتواضع عليها الناس بالعقود لأجل المصلحة"(٩٥).

وفي إطار سعيه لإقناع النساء بالرضا بواقع رياسة الرجل للمنزل طبقاً للتقليد السائد، أكد رشيد رضا مراراً أن هذه الرياسة ليست امتيازاً أو سلطة بقدر ما هي عبء يتحمله الرجل إكراما للمرأة، قوامه مجموعة من الالتزامات(٩٦)، كما أكد أيضاً، أن هذه الرياسة "شورية لا إستبدادية" لأن القاعدة الشرعية هي التزام الزوجين العمل بإرشاد الشرع فيما هو منصوص عليه "والتشاور والتراضي في غير المنصوص عليه"(٩٧).

وفي حديثه عن ضرب الزوج لزوجته بغرض التأديب، أعطي رضا نموذجا لطبيعة هذه الرياسة كما يتصورها، حين أوضح ضرورة ألا يكون هذا النوع من الضرب - رغم

مشروعيته دينياً - "مبرحاً"، مشدداً على كراهة ضرب الزوجة في الإسلام لما له من آثار سلبية على خصوصية العلاقة الزوجية، ومعتبراً أن من الأفضل - رغم المشروعية الدينية لصورة من صور الضرب - تجنب ضرب الزوجة كلياً(٩٨).

هكذا تكرس المنار على صعيد الحياة الزوجية ما سبق وأكدته بخصوص مبدأ المساواة، فالمطلوب يظل دائما تكريس سلطة الرجل، مع قدر من الضبط الأخلاقي لهذه السلطة، بما يضمن "عدم الإثقال" على الزوجة بالتعسف في استخدامها.

* * *

في إطار رؤيتها لقضايا العلاقة الزوجية، اهتمت المنار بواحدة من أخطر قضايا هذه العلاقة في المحيط الإسلامي، وهى مسألة تعدد الزوجات، وجوهرياً، كان تناول المنار لهذه القضية دفاعيا إلى حد كبير، فمع عودة الاتصال الحضاري بين الغرب والشرق في القرن التاسع عشر، أخذ الغربيون يهاجمون بشدة نظام تعدد الزوجات في الإسلام بوصفه انتهاكا للمرأة وإهانة لآدميتها(٩٩)، وهو ما جعل موقف المنار من هذه القضية يرتكز في كثير من الأحيان على الرغبة في إثبات صحة قواعد الإسلام في مواجهة انتقادات الغرب.

وفي سياق سعيها لتحقيق هذا الأمر، لجأت المنار أحياناً - كعادتها - للغرب نفسه، فاستشهد رشيد رضا بمقالات لبعض النساء الإنجليزيات كتبنها تعليقاً على أوضاع البنات في بلادهن، يطالبن فيها – حسب رضا – بإباحة تعدد الزوجات في بلادهن، صوناً لكرامة المرأة في منزلها، وحماية للرجال أنفسهم من مغبة اللجوء للعلاقات غير الشرعية(١٠٠).

في ذلك الوقت، كانت ثمة رؤية أخرى للأمر هي رؤية محمد عبده الذي كان مفتياً لمصر وقتذاك، ففي سياق محاولته منذ عودته من منفاه إعادة تأسيس الممارسات الاجتماعية والأخلاقية في المجتمعات الإسلامية على مبادئ عقلانية عمادها "المصلحة" منها(١٠١)، أدرك الرجل أن مقتضيات حسن التربية وإقامة الأسرة الفاضلة لا تتحقق إلا على أساس الزواج الواحد(١٠٢)، وكان هذا هو ما قاده قرب نهاية حياته لإصدار فتواه الشهيرة التي تبيح للحاكم المسلم منع تعدد الزوجات لرجحان مفاسده في هذا العصر، ولمخاطره على تماسك العائلات ولتعذر العدل فيه(١٠٣).

وبمعنى أساسي، كان لهذه الفتوى فضل وضع إشكالية التعدد في أبعادها الحقيقية، ومن هنا وجدنا رشيد رضا – في تعليق له عليها بعد صدورها بسنوات– يؤكد

بوضوح أن الأصل أن يكون للرجل امرأة واحدة، ورغم أن رضا اعتبر أن التعدد يمكن أن يكون ضرورياً في بعض الأحيان، إلا أنه أكد - كأستاذه محمد عبده- أن من الممكن أن يتدخل الحاكم لمنع مفاسد التعدد بالتضييق فيه "إذا عم ضرره كما هي الحال في البلاد المصرية"، كما أكد رضا أيضاً، أن "التهذيب الذي يعرف به الإنسان قيمة الحياة الزوجية، يمنع صاحبه التعدد لغير ضرورة ، فغرض المودة في الحياة الزوجية قلما يتحقق مع التعدد"(١٠٤).

هذا المنحى العقلاني تجاه التعدد، لم يكن خطاً ثابتاً في المنار، حيث ارتبط الأمر دائماً بتهجمات الغربيين على موقف الإسلام من هذه القضية، ومن هنا فإنه حين ألمح اللورد كرومر في تقريره لعام ١٩٠٦ بشكل عابر إلى عدم عدالة بعض التشريعات الإسلامية الخاصة بعلاقة الرجال بالنساء وعدم مناسبتها لهذا العصر، وكان يعني تعدد الزوجات بالدرجة الأولى(١٠٥)، تبني رشيد رضا منهج الدفاع الانفعالي عن التعدد باعتباره ضرورة اجتماعية، مؤكداً أن بعض النساء ممن لا عائل لهن، يضطررن إلى ممارسة الرذيلة حتى يعشن، ومن هنا "يكون الخير لهن أن يكن ضرائر ولا يكن فواجر يأكلن بأعراضهن"(١٠٦)، ومن الملاحظ، أن هذا المثال الاستثنائي الميلودرامي - قبول التعدد بديلاً عن انحراف النساء - كان أحد الأسانيد الجوهرية التي استندت إليها المنار كثيراً في دفاعها عن قضية التعدد، بشكل بدا معه أحياناً أن النساء لا يستطعن الكسب سوى عن طريق بيع أجسادهن(١٠٧)!!.

وقد وصل هذا الدفاع المستميت في المنار عن تعدد الزوجات في مواجهة هجوم الغرب عليه إلى حدود بالغة الخطورة أحياناً، ومن ذلك ما حدث حين ربط رشيد رضا التعدد بمسألة التناسل، مؤكداً أن قدرة الرجل على الإنجاب تبقى لفترة أطول من المرأة، وبالتالي ليس من الملائم له أن يفرض عليه الاقتران بامرأة واحدة لأن ذلك يعني بقاءه لفترة طويلة "معطلاً من النسل الذي هو مقصود الزواج" بما يعني أن رضا حول التعدد هنا عملياً، إلى مسألة فطرية أكثر انسجاما مع الطبيعة البشرية(١٠٨).

على مستوى آخر، اعتبر رضا التعدد - بشكل هزلي للغاية - في مصلحة المرأة نفسها، حين أكد أن من المصلحة " اقتصادياً" أن يكون مع المرأة من يساعدها من النساء على إدارة أعمال بيتها الكثيرة - على أساس أن وجود الرجال غير ملائم بالطبع - حتى يتسنى توزيع الأعمال بين النساء "كما تقضى قواعد علم الاقتصاد"(١٠٩)، وهو ما يعني، أن رضا هنا قد حول التعدد إلى ما يشبه" الضرورة الاقتصادية ".

ولم يكن هذا النوع من الدفاع عن التعدد، وقفاً على رشيد رضا، حيث أكد الدكتور محمد توفيق صدقي أن التعدد لا يزيل ما بين الرجل وزوجته من المودة والرحمة "لأن قلب الرجل يسع أكثر من واحدة كما يسع قلب الأم جميع أولادها وقلب الأستاذ جميع تلاميذه النبهاء"، محولاً التعدد إلى واجب أخلاقي على الرجل، على أساس أن كثيرات من النساء يردن من يقوم بشئونهن ولا يجدن بسبب "قلة الرجال بالنسبة لهن"، بل أنه أعتبر أن طبيعة المرأة التي تميل إلى اقتصار زوجها عليها، هي مجرد رغبة أنانية و "شهوة لا ينبغي للرجل أن يطيعها فيها إذا اقتضت الضرورة خلافها"، حيث أنها بذلك تؤثر "النفع الخاص على النفع العام"! (١١٠).

ورغم هذا الدفاع المستميت من المنار عن تعدد الزوجات، والذي بلغ أحيانا حدود الفجاجة، لم يخل الأمر من طرح وجهة النظر الأخرى أحيانا على صفحاتها، وكان أبرز نموذج لذلك هو المقال الذي نشره فيها المصلح الإسلامي الهندي السيد "أمير علي"× حول هذه القضية عام ١٩١٣، ففي هذا المقال اعتبر الرجل تعدد الزوجات "إحدى الآفات التي لابد للعالم من التخلص منها" مشدداً على استحالة العدل فيه، لأن للعدل المطلوب – في رأيه – جوانبه المعنوية كالمساواة في الحب والإخلاص مما يصعب تصور حدوثه، وتأسيسا على رأيه هذا، وصل أمير على إلى قناعة بأن التعدد مخالف لحقيقة الإسلام كما هو مخالف للمدنية الحديثة، وبأن ما يدفع بعض المسلمين إليه هي أحوال وعادات خاصة مجردة من الاعتبارات الدينية، مطالباً في نهاية المقال علماء المسلمين من كافة أقطار الإسلام بالاجتماع في مؤتمر ديني "ليقرروا فيما بينهم قاعدة منع تعدد الزوجات"(١١١).

نلاحظ في هذا المقال، روحاً نقدية جذرية تجاه تعدد الزوجات، ويمكن إرجاع هذا الأمر، إلى تشبع الإصلاح الإسلامي الهندي في هذه المرحلة، بكثير من عناصر الحداثة الغربية، كنتاج لحالة من التفاعل مع الوجود البريطاني في الهند(١١٢).

وقد كان تعليق رشيد رضا على هذا المقال لافتاً، فرغم أنه أشار – تبعاً لنزعته المحافظة – إلى أن للتعدد في بعض الأحيان فوائد مهمة على المجتمع ككل وعلى النساء أنفسهن، كتكثير نسل الأمة وتفادي انحراف النساء، إلا أنه قصر التعدد بوضوح هنا على الأحوال الاستثنائية ولم يجعله أقرب إلى الفطرة كما فعل سابقاً، والأهم من ذلك أنه عاد إلى رؤية محمد عبده تجاه هذا الموضوع، حين أشار إلى أن للحاكم المسلم منع التعدد – رغم كونه مباحاً شرعاً – إذا رجحت مفسدته(١١٣).

فيما نرى، لم يكن رشيد رضا مخلصاً تماماً في رأيه هذا، بل دفعته إليه - كما يبدو- رغبة في مجاملة أمير علي ومدرسه الإصلاح الهندي التي كان يكن لها احتراماً كبيراً(١١٤)، ومما يثبت رأينا هذا، أن رضا الذي أكد هنا - نظرياً - إمكانية تدخل الحاكم لمنع التعدد في حال رجحان مفسدته، رفض بإصرار تحول هذا الأمر إلى واقع، حين عارض بقوة محاولة قامت بها الحكومة المصرية قبل ثورة ١٩١٩ لتقييد تعدد الزوجات، مؤكداً أنه لا يمكن أن تقيد القوانين الوضعية ما جوزه الشرع(١١٥)، وهو موقف ثبت عليه الرجل بعد ذلك حتى نهاية حياته(١١٦)، في مواجهة مطالبات عديدة في مصر العشرينيات، بمنع تعدد الزوجات لما فيه من المنافاة لكرامة المرأة(١١٧).

رغم أن هذا الموقف من رشيد رضا، ينسجم بشكل عام مع تكوينه السلفي الحذر، ومع دفاعه منذ البداية عن تعدد الزوجات كضرورة اجتماعية يصعب تجاهل مبرراتها الواقعية، إلا أن للأمر أيضا علاقة باتجاهه بشكل أكثر وضوحاً نحو مزيد من المحافظة الدينية والفكرية منذ منتصف العشرينيات، ولعل من أبرز ما يؤكد ذلك، تطور موقف الرجل من فتوى محمد عبده بخصوص منع التعدد، فرضا الذي أبدى عام ١٩٠٩ تأييداً مصحوباً بتحفظات محدودة لهذه الفتوى، عاد في عام ١٩٢٧ ليعلق عليها مرة أخرى، وفي تعليقه الجديد، حول رضا التعدد من ضرورة.استثنائية قد تفرضها أحوال خاصة، إلى ما يشبه الواقعة الطبيعية، وانبرى يعدد "فوائده"وفي ذات الاتجاه، بدا وكأن رضا "يعتذر" عن موقف أستاذه من التعدد، حين اعتبر أن المفاسد التي عزاها عبده إليه ليست كلها منه، مؤكدا أن شدة غيرة عبده على الإسلام من تأثير هذه المفاسد، هي التي منعته من إدراك "ما لهذه الضرورة الاجتماعية - أي التعدد- من الفوائد"(١١٨).

كما يلاحظ على موقف رشيد رضا في سنواته الأخيرة من تعدد الزوجات، أنه - رغم تأكيده وجود طريق "شرعي" لمنع التعدد، هو اشتراط الزوجة على زوجها في عقد الزواج "أن لا يضارها بزوج أخرى"(١١٩)- قد أعفى ممارسي التعدد من شرط العدل عملياً، حين أكد في نص من نصوصه الهامة - خلافاً لعبده وأمير علي - أن العدل في الحب وميل النفس غير مستطاع ولا مطلوب، وأن العدل الذي يريده الإسلام يقتصر على الجوانب المادية الظاهرة، كحسن المعاملة والنفقة والمبيت(١٢٠).

ثمة ملاحظة أخرى مهمة في هذا السياق، هي أن رفض رشيد رضا تقييد تعدد الزوجات بالقانون - مع إدراكه احتمالات الظلم الغالبة فيه وإدراكه كذلك أن الإسلام

لم يشرعه وجوباً ولا استحساناً بل على سبيل الضرورة(١٢١)- قد أدي في النهاية إلى غياب الحدود لديه بين الضرورات وبين الوقائع، وهو ما دعاه قرب نهاية حياته للعودة للاعتراف بالطابع الغريزي للتعدد كأمر يصعب على أغلب الرجال مقاومته، بشكل تحول معه المزاج الشهواني للرجل عارياً من أية قيمة أخلاقية، إلى سبب مقبول بذاته للتعدد(١٢٢)، وعلى مستوى آخر، كان هذا الرفض لتقييد التعدد قانوناً سبباً في وقوع رضا - والمنار عموماً - في تناقض أساسي، هو الدفاع بحيثيات استثنائية عن ظاهرة هي في واقعها اعتيادية إلى حد بعيد، فبينما دافعت المنار عن التعدد بأعذار كمرض الزوجة أو عقمها أو حتى كثرة عدد النساء قياساً إلى الرجال في أوقات الحروب والخوف من انحرافهن(١٢٣)، كان ما يحدث عملياً هو أن أغلب المسلمين المعاصرين ممن يمارسون التعدد، يفعلون ذلك لمجرد الاستسهال أو النكاية بزوجاتهم، أو حتى لمجرد غياب أية ضوابط دينية أو قانونية تحكم الأمر، بما في ذلك حتى اشتراط العدل الديني المجرد غير الواضح المعالم.

* * *

ضمن اهتمامها بالعلاقة الزوجية، اهتمت المنار أيضاً بالوجه الثاني لهذه العلاقة، وهي مسألة الطلاق وما يرتبط بها من ممارسات في العالم الإسلامي.

في هذا السياق، أكدت المنار باستمرار أن الطلاق شرع في الإسلام مع عده مكروهاً، كرخصة تستخدم إذا تعذر على الزوجين الاستمرار في الحياة الزوجية، منتقدة ما جرت عليه عادة المسلمين المعاصرين - خاصة في مصر - من الإسراف في الطلاق لأوهى الأسباب(١٢٤).

وخشية على بنية المجتمعات الإسلامية من مفاسد هذا الإسراف في الطلاق، أبرزت المنار مجموعة مما يمكن تسميته "الإجراءات الفقهية الاحترازية"، فتحدثت أولاً عن وجوب "التحكيم" قبل الطلاق، محاولة التأكيد على سلطة معينة للحكمين في حسم الخلاف(١٢٥)، كما أكدت عدم وقوع طلاق الهازل لزوجته، مبينة أن شرط وقوع الطلاق هو توفر النية والعزم الأكيد مع اللفظ الصريح، وتأسيساً على هذا، رفضت المنار الحديث المنسوب للرسول "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة" لمجافاته "منطق الاجتماع البشري"، ولتناقضه مع ما دل عليه القرآن من وجوب العزم في هذه الأمور " لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان"(١٢٦).

في ذات الإطار أيضاً، اتبعت المنار رأي ابن تيميه الخاص "بالطلاق الثلاث باللفظ الواحد" وهو وقوع هذا اللفظ طلقة واحدة، رغم علمها أن جمهور الفقهاء يجوزون هذا الشكل للطلاق ويوقعونه ثلاثاً بالفعل(١٢٧)، على أساس أن إمضاء الطلاق الثلاث باللفظ الواحد يؤدي إلى كثير من المفاسد في هذا العصر وفي هذه البلاد التي كثر فيها "خراب البيوت وفسادها بكثرة الطلاق"(١٢٨).

على مستوى آخر، دافعت المنار عن تشريع الطلاق في الإسلام في وجه مقولات الغربيين التي تعتبره صورة من صور استعباد الإسلام للمرأة، لقصر الحق فيه على الرجال دون النساء، فأكد رشيد رضا - في تكريس جديد للعقلية الذكورية في الفقه الإسلامي- أن الإسلام جعل الطلاق بيد الرجل لأنه أحرص على بقاء الزوجية لما تكلف من نفقات في عقدها ولأنه أثبت من المرأة جأشاً و أشد احتمالاً لما يكره، ولدعم وجهة نظره ذكر رضا في لهجة ساخرة، بعض الأسباب التافهة التي طلبت لأجلها بعض النساء الإنجليزيات الطلاق من أزواجهن حين جعل الطلاق في هذه البلاد حقاً مشتركاً بين الرجال والنساء على السواء، مشدداً على أن هذا الأمر، أدى إلى رفع معدلات الطلاق في أوربا وأمريكا أضعاف ما عند المسلمين(١٢٩).

لكن مع ذلك، أوضح رضا أيضاً، أن الشريعة أعطت للمرأة حق إبقاء عصمتها بيدها لتطلق نفسها إذا شاءت، كما أعطتها حق فسخ عقد الزواج إذا عجز الزوج عن النفقة أو ظهرت لديه عيوب خلقية أو مرضية تبيح ذلك، بالإضافة إلى حق "النفقة" الذي أعطته الشريعة للمرأة طوال فترة عدتها(١٣٠).

ومن أهم ما ذكره رضا عن حقوق المرأة في أحكام الطلاق، ما قاله عن "الخلع"، الذي أكد أنه "جعل مخرجاً للمرأة من الزوجية، إذا كرهت الزوج لسبب غير الأسباب التي يثبت لها بها حق طلب الفسخ، وهو أن تفتدي نفسها بما تبذل لزوجها من العوض عما بذله لها من مهر وغيره، ليرضى بحل عقدة الزوجية، ويكون بذلك غير مغبون ولا مظلوم، وحكم هذا الخلع حكم الطلاق البائن الذي ليس للرجل فيه حق الرجعة بدون قبول المرأة"(١٣١).

وفي واقع الأمر، لا يخلو هذا الرأي لرشيد رضا من روح الإنصاف للمرأة، حيث كان الخلع دوماً محل خلاف بين الفقهاء، فبينما اعتبره الإمام مالك طلاقاً بائناً اعتبره فقهاء آخرون كثيرون طلاقاً رجعيا يملك الزوج بعده حق الرجعة(١٣٢) وبهذا المعنى،

كان تأكيد رضا بينونة الخلع - تبعاً لرأى مالك - مما يكفل أداء الخلع لوظيفته الجوهرية، وهي تحرير المرأة من زوج لا ترغب في استمرار الحياة معه.

* * *

من المسائل المهمة التي كان للمنار موقف منها في سياق اهتمامها بقضايا الحياة الزوجية، قضية سن تشريعات وضعية لأحكام الأحوال الشخصية في مصر، التي تجلت في عديد من المحاولات التي قامت بها الحكومات المصرية في هذا الاتجاه في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين خاصة.

مر بنا فيما سبق، موقف المنار الرافض لهذه المحاولات على صعيد تعدد الزوجات، وفي واقع الأمر، لم يقتصر هذا الرفض على مسألة التعدد وحدها، بل تعداها إلى مجمل محاولات تحويل الأحكام الشرعية إلى قوانين وضعية، وقد أبرزت المنارهنا- من موقعها كمنبر سلفي- تمسكا دفاعياً حاداً بوجوب التأكيد على المرجعية الإلهية والعقائدية للممارسة القانونية، في مواجهة مناخ لبرالي علماني، يحاول في المقابل تكريس المرجعية البشرية التعاقدية للقوانين.

من هنا، رفض رشيد رضا في المنار عام ١٩١٨ محاولات الحكومة المصرية لتطوير قوانين الأحكام الشخصية – حيث شكلت لجنة قانونية لهذا الغرض يرأسها وزير الحقانية(١٣٣)– كما امتنع عن إبداء الرأي في التعديلات المقترحة حين أرسل إليه مشروع القانون الذي أقرته اللجنة - ضمن مجموعة من علماء الشرع - لإبداء الرأي فيه، على أساس أن إبداء الرأي في مشروع القانون يتضمن "إقرار أصل العمل، ولست مقراً له ولا موافقاً"، وفي الإطار ذاته، انتقد رضا أيضاً أعضاء اللجنة من رجال القانون غربيي الثقافة، معتبراً محاولتهم تأسيس القانون المقترح على قاعدة "الحرية الشخصية" نوعاً من "تقليد الإفرنج" لأن من أحكام هذه القاعدة - حسب رأيه– "أنه لا يجوز لوالد بنت الخامسة عشرة أن يردها إذا اختارت أن تكون خدناً لأحد الفساق، أو بغياً تعرض نفسها في المواخير والأسواق"(١٣٤).

ولم يقف رشيد رضا عند ذلك فقط، بل انه أيضاً هاجم بشدة علماء الأزهر، لصمتهم على محاولات الحكومة تحويل أحكام الأحوال الشخصية وهى "من قبيل العبادات" إلى قانون وضعي، متهماً إياهم بأنهم بصمتهم هذا، يقدمون نوعاً من الإقرار الضمني لمحاولاتها تلك(١٣٥).

في إطار رفضه لهذه المحاولة أيضاً، قاوم رشيد رضا دعوات البعض في أجواء

مناقشة القانون المقترح، للاستغناء عن الشاهدين الشرعيين في الزواج والاكتفاء بجعله "رسمياً" أمام القاضي، على أساس أن هذا الأمر يتفادى عيوب نظام الشاهدين ويحقق الغاية من وجودهما وهى الإشهار والإعلان(١٣٦)، وقد عقب رضا على وجهة النظر تلك بأن اعتبر أن "جعل الزواج رسمياً لا يترتب عليه هذه الفائدة - أي الإشهار - لأنه قد يحصل بعلم كاتب العقد وحده"(١٣٧).

هنا، يغفل رضا – أو يتغافل عامداً - عن بديهية بسيطة، وهى أن جعل الزواج رسمياً بلا شهود أمام القاضي، لا يجعله يتم بعلم "كاتب العقد وحده" كما قال، إنما بعلم الدولة ومؤسساتها، وهو ما يعني عملياً تحقيق الإشهار وحفظ الحقوق.

واستمراراً لموقفها الرافض لتقنين أحكام الأحوال الشخصية، قاومت المنار محاولات الدولة في العشرينيات لتحديد سن الزواج بتشريع قانوني، حيث بذلت بعد ثورة ١٩١٩ جهود كبيرة لإقناع الدولة بتحديد سن الزواج، بسبب مضار الزواج المبكر على الزوجين عموماً وعلى المرأة خصوصاً(١٣٨) وقد نتج عن ذلك، أن صدر في مصر مع نهاية عام ١٩٢٣ قانون يحدد سن الزواج للذكر ب١٨ سنة و للأنثى ب١٦ سنة، وقد منع هذا القانون المحاكم الشرعية من الاعتراف بأي زواج يحدث قبل هذه السن، كما منع المأذونين والقضاة من تحرير عقود زواج لزوجين لم يبلغ أحدهما أو كلاهما هذه السن أيضاً(١٣٩).

في تعليقه على هذا القانون، اعتبر رشيد رضا أن الحكومة المصرية حرمت فيه ما أحل الله من زواج الأشخاص الذين سيبلغون جنسياً قبل السن المقررة، كما رفض إحدى المقولات الجوهرية التي ارتكز عليها القانون وهى مسألة المضار الصحية للزواج المبكر، مؤكداً إن أمر هذه المضار "يكذبه الطب و الحق والواقع" ومشدداً علي أن المعيار الحقيقي في الزواج سواء بالنسبة للذكر أو للأنثى هو "قوة البنية واحتمال الوطء"، وفى النهاية طالب رضا بسرعة إلغاء هذا القانون لمخالفته الشرع ، معتبراً أن سبب صدوره أصلاً، هو أن اغلب المتعلمين في "المدارس العصرية" قد "غلب على عقولهم وأذواقهم وأرواحهم تشريع الإفرنج ونظامهم وآدابهم وعاداتهم، لأنهم لا يتعلمون فيها أصول الشريعة التي ينتمون إليها"(١٤٠).

واستمراراً لهذا الموقف، شن الشيخ محمد بخيت هجوماً عنيفاً على هذا القانون في المنار، أكد فيه ابتداءاً أن "النبي تزوج عائشة وهى بنت ست سنين"، مشدداً على أنه حين تؤكد "علامات الاحتلام والحيض" في الذكر والأنثى "بلوغهما النكاح"

يصبحان "مكلفين به بإجماع المسلمين" ويصبح من حق ولي الأنثى في هذه الحالة أن يزوجها "جبراً أو ندباً"، ومن ذلك خلص الكاتب إلى أن السن المحدد في القانون لزواج الذكر والأنثى "مخالف للكتاب والسنة والإجماع" وفيه تحريم لما أحل الله(١٤١).

بمعني معين، يمكن اعتبار رد فعل المنار الحاد تجاه هذا القانون، انتصاراً للتصور السائد "للعائلة" في المجتمعات القبلية والريفية، القائم على مفهوم "الأسر الكبيرة" التي يتكافل جميع أفرادها تكافلاً تضامنياً- وهو تصور دعمته التأويلات التقليدية للإسلام – في مواجهة التصور الحديث المرتكز على الأسرة الصغيرة، والمرتبط بالمسئولية الفردية وقيم المجتمع الرأسمالي، وفي واقع الأمر فأنه رغم بعض التطرف في أحكام هذا القانون، خاصة فيما يتعلق بعدم الاعتداد بالزيجات القائمة قبل السن المقررة، إلا أن تناول المنار له قد انطوى على إشكالية جوهرية، وهى عدم التعامل مع الموضوع بشكل شامل يضع في الاعتبار استعداد الذكر والأنثى نفسياً ومادياً وعاطفياً وثقافياً لتحمل أعباء الزواج وتكوين الأسرة، واعتماد معيار البلوغ الجنسي وحده كقاعدة "شرعية" تبيح الزواج بل وربما تلزم به، وهو ما أوقع القائلين بهذا الرأي في تناقضات أساسية مع منطق العصر وسنة الحضارة.

ولعل من اللافت للنظر، أنه بسبب مقاومة المحافظين لهذا القانون، صدرت له مذكرة تفسيرية بعد شهور من صدوره تفرغه من محتواه عملياً، حيث أجازت هذه المذكرة للقضاة والمأذونين عقد زواج أية فتاه مهما كان سنها، إذا شهد أبواها أو أحد أولياء أمرها بأنها قد بلغت السن المقررة في القانون، دون الحاجة لتقديم أية وثيقة رسمية تثبت هذا الأمر(١٤٢).

في إطار رفضها أيضاً تحويل أحكام الأحوال الشخصية إلى قوانين وضعية، واجهت المنار بقوة دعوات بعض المجددين في العشرينيات لإلغاء المحاكم الشرعية وخضوع قضايا الأحوال الشخصية للمحاكم الأهلية وللقضاة المدنيين(١٤٣)، فأكد رشيد رضا أن هذه الدعوات هي نتاج سيطرة الإفرنج ونفوذهم المادي و المعنوي في بلاد المسلمين، موضحاً أن إخضاع القضايا للقضاء العادي ربما يكون مقبولاً في المسائل المدنية لأن أغلب أحكامها اجتهادية، أما في مسائل الأحوال الشخصية فإن معظم النصوص قطعية و شديدة المساس بالوجدان الديني للأفراد، وبالتالي لا مجال لأي تلاعب فيها(١٤٤).

إذا حاولنا تفسير حدة مواقف رشيد رضا ومجلته المنار إزاء محاولات سن قوانين وضعية للأحوال الشخصية، ربما اقتضانا ذلك العودة إلي محمد عبده من جديد، فمحاولة محمد عبده فك الارتباط - نسبياً - بين بعض الممارسات الاجتماعية والأخلاقية وبين الوحي الديني، وتأسيس الأخلاق على مبادئ المصلحة والعقل، قد جعلت من الممكن بالنسبة للجناح العلماني من مدرسته، القول بضرورة تحجيم دور الوحي في صياغة نظم المجتمع، ومن هنا وجد رشيد رضا ومجلته نفسيهما في حال اضطرار للقتال ضد هذا "الخطر" عبر إعادة تأكيد مرجعية أصول الإسلام بوصفها السلطة الوحيدة فيما يتعلق بالتوجيه الأخلاقي للمجتمع، وهو ما استلزم رفض وإدانة أية نظم أخلاقية واجتماعية أخرى، تقوم على مبادئ مستقلة عن الشرع كالمنفعة والعقلانية(١٤٥).

المنار وتعليم المرأة :-

في اهتمامها بقضايا المرأة، اهتمت المنار - من موقعها السلفي المحافظ - بقضية "تعليم المرأة"، وهى قضية جعلت منها التقاليد المحافظة للمجتمعات العربية والمسلمة مسألة حساسة للغاية، إلى أن أعيد طرحها في إطار الجدل الحضاري مع الغرب منذ القرن التاسع عشر.

وقد ارتبطت قضية تعليم المرأة أساساً، بالروح الناهضة التي سادت تجربتي محمد على وإسماعيل في مصر خاصة، فهاتين التجربتين قبلتا مبدأ تعليم المرأة في سياق سعي ميزهما للانتقال بمصر من اقتصاد وقيم المجتمع التقليدي القائم على بنى شبه إقطاعية وعلى تصور محافظ للدين والحياة، إلي مجتمع آخر أكثر حداثة ذي طابع برجوازي، وبهذا المعنى كان طبيعياً أن نجد الطهطاوي - وهو التعبير الثقافي عن كلا التجربتين - أول من تبنى تعليم المرأة في مصر، سواء علي صعيد بيان جدواه نظرياً، أو على صعيد تقديم مقترحات عملية بخصوصه(١٤٦).

عملياً، كان الأقباط أول من مارس هذا الأمر، حيث أنشأت البطريركية القبطية مدرسة لتعليم البنات منذ عهد الخديوي سعيد، في الوقت الذي سمحت فيه بعض العائلات الأرستقراطية المسلمة لبناتها بالتعلم في المدارس الإرسالية الأوربية، وإن ظلت القاعدة فيما يخصهن استقدام مدرسين لتعليمهن في منازلهن(١٤٧).

أما أول جهد منظم من الدولة لتعليم البنات، فقد بدأ في عهد الخديوي إسماعيل، حيث تشكلت في عام ١٨٦٧ لجنة لدراسة هذا الأمر، وهو ما نتج عنه افتتاح أول مدرسة رسمية لتعليم البنات في مصر عام ١٨٧٣(١٤٨).

ورغم أن الاتجاهات الإسلامية الإصلاحية قد أبدت ارتياحاً لبداية تعليم البنات في مصر(١٤٩)، إلا أن قطاعات واسعة من المجتمع المصري ذو الطبيعة المحافظة، لم تقبل بسهولة هذه الفكرة، حيث ساد الاعتقاد بأن تعليم المرأة مرتبط بخروجها للعمل، وهو ما تم النظر إليه لفترة طويلة باعتباره حطاً من قدر المرأة وكرامتها، وقضاء علي رسالتها الأساسية التي خلقت من اجلها وهي ملازمة البيت وتربية الأطفال(١٥٠).

* * *

منذ ظهورها كانت المنار - فيما يخص تعليم المرأة - امتداداً للطابع الاعتذاري للإصلاح الإسلامي، الذي يفصل بين الإسلام و بين واقع المسلمين المعاصرين، فمع وعيها بتخلف وضع المرأة المسلمة المعاصرة نتيجة لجهلها، أكدت المنار أن "الإسلام الصحيح" قد سوى بين الرجال والنساء في طلب العلم ووجوب التعليم، فأصبح طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمة، مشددة علي أن جهل المسلمات المعاصرات وانحطاط وضعهن الاجتماعي والإنساني ليس ناتجاً عن الإسلام بل هو بالأساس نتاج التخلي والانحراف عن مبادئ الإسلام، واستبدال المسلمين بها مبادئ وعادات سيئة ورثوها عن أسلافهم، وفي هذا السياق بالذات، يمكن فهم دفاع المنار عن حق النساء في تعلم القراءة والكتابة، في مواجهة رفض الفقهاء المحافظين لهذا الأمر(١٥١).

إذا كانت تلك هي نظرة المنار لحق المرأة في طلب العلم من حيث المبدأ، فما هو موقفها من تعليم المرأة كمظهر أساسي من مظاهر الحياة في العالم الحديث ؟ .

من اللافت للنظر، أنه رغم ظهور آراء علي صفحات المنار أحياناً، تؤكد حق المرأة في الوصول إلى أعلى درجات التعليم كجزء من حريتها الشخصية واجبة الاحترام، وتعمل على تهدئة مخاوف الرجال من هذا الأمر داعية إياهم إلى عدم مقاومته، وتشدد علي أهمية التعليم للمرأة لأنه يساعدها على فهم الدنيا وتكميل شخصيتها ورعاية زوجها وبيتها بشكل أكثر كفاءة(١٥٢)، إلا أن التيار الغالب في المجلة أكد دائماً بقوة، ضرورة تفوق الرجل في هذا السياق، وحصر المرأة في إطار نسق تعليمي محدد يختص أساساً بعلوم التربية ورعاية المنزل.

وفي هذا الإطار، وجدنا رشيد رضا، رغم إقراره بضرورة وجود قدر من التناسب بين تعليم الرجل والمرأة بما يخلق نوعاً من التكافؤ العقلي والإنساني بينهما، يؤكد ضرورة عدم اتباع خطوات الأوربيين في هذا الآمر، مشدداً على أن تربية الأنثى بشكل مستقل وتعليمها كما يتعلم الذكور هما أمران "ينافيان إذعانها لسيادة الرجل ظاهراً وباطناً

ويبغضان إليها ملازمة البيوت وهي وظيفتها الطبيعية الشرعية"، وقد أوضح رضا رؤيته الخاصة لتعليم النساء، حين اعتبر أنهن ينبغي لهن أن يشتركن علي قدم المساواة مع الذكور في التعليم الأولي فقط "أي ينبغي أن يعرفن مبادئ العلوم المدرسية كلها، أما ما وراء هذا فيجب ألا يتوسعن فيه، إلا فيما يلزم البيوت من تدبير ونظام وتربية أطفال"(١٥٣).

وطبقاً لهذا التصور، أوضح رضا العلوم التي ينبغي علي المرأة – حسب رأيه – تعلـم "مبادئها" وهي اللغة الوطنية والحساب والاقتصاد وتدبير المنزل وعلوم الصحة والتربية وعلم الأخلاق - القائم بالطبع علي أساس الدين والمترافق مع معرفة عقائده و أحكامه - وعلم التاريخ و تقويم البلدان، بالإضافة إلى الطبخ و الخياطة والتطريز، ومن اللافت أن رضا في استعراضه لهذه العلوم، قد سيطرت عليه عقلية ذكورية قوية، فالمرأة لديه تتعلم بالأساس لتعرف قيمة زوجها المعنوية ومعارفه التي يمتاز بها ولا تغار من علمه، أو لتحسن تربية أولادها وتشرف علي تعليمهم، أو لتستطيع إدارة بيتها وضبط ميزانيته(١٥٤)، وهو ما يوضح أن تعليم المرأة هنا كان أداة دفاعية للحفاظ علي النسق الفكري السائد، دون أن يكون له الغرض الأساسي من التعليم، وهو إثبات الذات وتوكيد الشخصية ودعم المعرفة المستقلة بالحياة(١٥٥).

وهنا ينبغي لنا التوقف قليلا لمناقشة مسألة مهمة، وهي علاقة تصورات رضا تلك بتصورات رجل كقاسم أمين حول تعليم المرأة، فرغم أنه من المعروف أن قاسم - كرضا - قد طرح أيضاً فكرة اكتفاء المرأة من التعليم بالمرحلة الابتدائية وحدها ولم يطالب بمساواتها بالرجال فيما هو أكثر من ذلك(١٥٦)، إلا أن ثمة فارقا جوهرياً بينهما، فبينما كان الأمر عند قاسم يتخذ منحي تاريخياً مفتوحاً يترك إمكانية تطور المطالب لتحسن شروط المستقبل، ويضع في اعتباره حق المرأة في التطور الذاتي كأساس لتعليمها(١٥٧)، كان رضا يري أن تعليم المرأة التعليم الأولى حتي تتجاوز فقط مرتبة الحيوان، هو هدف نهائي وكاف تماماً، وان ما فوق ذلك من التعليم غير مطلوب -وغير مستحب كما أشرنا من قبل- بالنسبة لعامة النساء.

* * *

على أساس هذه الرؤية، هاجمت المنار بقوة أشكال التعليم الحديث للنساء، لكونها تخلق بينهن وعياً جديداً بالذات يخالف نسق القيم السائد ويضعف فيهن الروابط الدينية - بوصفها حاملة التصورات التقليدية عن المرأة - ويجعلهن "يكرهن

عاداتهن الأولى ويتبعن العادات الجديدة فلا يأتلفن مع بقية العنصر الذي نشأن منه!!(١٥٨).

وقد استغل رشيد رضا شكاوي بعض الأمهات المصريات من تقصير بناتهن المتعلمات تعليماً حديثاً في واجباتهن المنزلية(١٥٩)، ليكرس تصوراته عن مخاطر التعليم الحديث للمرأة، فأكد أن طبيعة تعليم البنات في مصر تؤدي إلى نقص في تربيتهن، معتبراً أن هذا التعليم "سطحي" لأنه يشغل البنات عن مساعدة أمهاتهن في تدبير المنازل بل ويجعلهن يترفعن عن ذلك، وقد سفه رضا أمر هذا التعليم حين ركز علي أنه لا يعلم البنات سوي " الرطانة باللغات الأجنبية والعزف علي البيانو "(١٦٠).

وضمن هذا الاطار، طرح رضا كعادته بعداً طبقياً واستعمارياً للأمر، حين أكد أن الولع بالتعليم الحديث للبنات قد انتقل إلى الطبقة الوسطي من طبقة الأغنياء، موضحاً أن هذا التعليم لا يناسب أوساط الناس لأن القصد منه ليس إصلاح البيوت التي أفسدها جهل الأمهات، بل هو يعلم البنت الكسل ويبغض إليها عادات قومها ويحبب إليها تقليد الإفرنج، وعلي هذه الخلفية اعتبر الرجل أن هذا التعليم" سم قاتل و بلاء نازل و تركه واجب" لأنه "جاء من الإفرنج وزمامه بأيديهم في مدارسهم ومدارس الحكومة التي هم قوام عليها"(١٦١).

ومع تعاظم دعوات المساواة بين المرأة والرجل في التعليم، في خضم النهضة النسائية في العشرينيات(١٦٢)، عملت المنار من جديد علي الدفاع عن التصورات التقليدية لتعليم المرأة، فهاجم أحد كتابها في مقال له النهضة النسائية وسخر بقوة من خريجات المدارس الرسمية، مشدداً على أن هذه المدارس "ليس فيها من العلم الصحيح علم واحد، فكل العلوم سطحية" ولا صلة لها "بالحياة العملية" للمرأة(١٦٣).

وقد أوضح الكاتب مفهومه "للحياة العملية للمرأة" حين أكد أن الفتيات الحاصلات علي الشهادات المصرية،لا يعرفن شيئا عن تربية الأولاد ولا يستطعن إدارة المنزل أو العمل بأيديهن في المطبخ، رابطاً بشكل ملفت بين هذا التصور التقليدي لدور المرأة وبين "ضعف التنشئة الدينية" للبنات في المدارس المصرية(١٦٤).

ونلاحظ هنا، أن الأمر يطرح كما طرحت قضايا المرأة في المنار من قبل، حيث استخدمت هذه القضايا عادة كميدان للأحادية والاستقطاب والتوتر العنيف الذي لا محل معه للمزاوجة والمواءمة والتوازن الصحي، فكما طرحت من قبل في المنار ثنائيات حدية صارمة من نوع الحجاب/ التهتك، الخضوع المطلق للزوج ورياسته /

انهيار الأسرة والمجتمع، القرار في البيوت/ الوقوع في الرذيلة، ظهرت هنا أيضاً ثنائية جديدة، حين تم التأكيد على أن المتعلمات تعليما حديثا لا يدرين شيئا عن تدبير المنازل ولا يهمهن سوي المظاهر الفارغة، ولا شك أن هذه الرؤية غير المتوازنة، قد أفقدت طرح المنار بهذا الخصوص كثيراً من جديته، وهو ما ظهر بوضوح حين وصل الكاتب في النهاية إلى الانتصار صراحة لنموذج المرأة الأمية الجاهلة على نظيرتها المتعلمة، حيث أضفى علي الأميات كل صفات العقلانية والتدبير، في مواجهة المتعلمات اللائى اتخذن مثالا للتفاهة و الإسراف(١٦٥).

وفي استمرار لهذه الرؤية، لام أحد كتاب المنار وزارة المعارف المصرية بقوة، على اتجاهها للمساواة بين الذكور والإناث في نوع التعليم، معتبراً هذه المساواة "مأساة" لأنها "تلبس المرأة لبوس الرجل فلا تصلح أن تكون رجلاً ولا امرأة"، ومؤكداً أن نتيجتها الوحيدة هي "تمرد المتعلمات علي الحياة النسوية"، وقد بلور الكاتب وجهة نظره حين أكد في نهاية مقاله أن "الوطن لا يزيد شيئا إذا ضمت إليه كاتبة في وزارة أو مُدرسة في مدرسة أو معيدة في كلية، لكنه يزيد زيادة صالحة إذا ضمت إليه أم صالحة تعرف للأمومة حقها"(١٦٦).

* * *

في إطار الهجوم علي التعليم الحديث للمرأة وما يؤدى إليه من تغيير في نسق رؤيتها للحياة، لجأت المنار أحيانا إلي آلية أخري، وهي ربط هذا التعليم مباشرة "بالانحلال الخلقي" للبنات، حيث أكدت كثيراً شيوع هذا الانحلال بين المتعلمات بالذات، ومن الملفت هنا، أن المنار في تأكيدها لهذا الأمر، قد عادت لعقد مقارنة تفضيلية بين المتعلمات والجاهلات، وفي هذه المقارنة تم التأكيد على "عفة" الجاهلات والتزامهن الأخلاقي والديني، في مقابل "بنات المدارس" اللائى طرحن هذه المرة كنماذج "للتهتك" وسوء التربية(١٦٧).

وقد ربطت المنار كعادتها، بين ما تراه من انحلال خلقي في أوساط المتعلمات تعليماً حديثاً، و بين شبح "الغرب"، ومن هنا أكد رشيد رضا - فيما يذكر من جديد بثنائية الغرب / الجنس - أن هذا الانحلال والتهتك بين المتعلمات ناتج من اتباعهن أفكار "الحرية الشخصية" وممارستهن "التقليد الصوري" للغرب، خاصة مع كون زمام تعليم البنات "في أيدي الأوربيين"(١٦٨)، ونتيجة لهذا، أبدى الرجل قلقه الشديد من شيوع هذا التعليم بين البنات في عصره، لخطره البالغ - حسب رأيه - على

الدين والأخلاق في المجتمعات الإسلامية(١٦٩).

وانطلاقاً من كل هذه المعطيات، طرحت المنار بديلاً للتعليم الحديث للبنات، هو إقامة "مدرسة إسلامية" كبرى لهن، تعلمهن حسب أصول الدين والأخلاق وتقيهن "تيار الفساد الجارف" المسيطر على هذا التعليم(١٧٠)، منتقدة بشدة ضعف التعليم الديني في المدارس الرسمية خاصة(١٧١).

وفي إطار نظرتها للتعليم الحديث للبنات علي ضوء ثنائية الغرب / الجنس، ومع تعاظم مظاهر اندماج المرأة في التعليم الحديث في مصر في العشرينيات، رفضت المنار بحسم مطالب بعض المجددين في هذه الحقبة، بالجمع بين الذكور والإناث على مقاعد التعليم في المدارس علي أساس ما لهذا الجمع من فوائد تربوية، مؤكدة أن هذا المطلب خيالي لا مبرر له إلا الرغبة في تقليد الإفرنج، كما أنه - حسب المنار- لا يراعى الفوارق بين النساء المسلمات والنساء الأوربيات(١٧٢)، وقد ربطت المنار هذا المطلب - كعادتها - بسعي الإفرنج المسيطرين علي التعليم إلى "قطع الروابط المعنوية في الأمة" لتكريس استعمارهم للبلاد(١٧٣).

وفى نقدها لهذه الفكرة، نظرت المنار للمرأة جوهرياً - كعادتها أيضاً - بشكل أحادى باعتبارها مجرد "عرض" ينبغي حفظه، متجاهلة الأسس الإنسانية والفكرية للتعليم المشترك، ومن هنا شددت علي أن قرب الذكور والإناث من بعضهم علي مقاعد الدراسة، سيؤدى بالضرورة إلى علاقات عاطفية، وفي هذا - حسب المنار - ما فيه من "مفاسد" أساسها "الفسق"، وقد رفضت المنار هنا، دعوى المجددين بأن الجمع بين الجنسين يؤدي إلي تحصينهما أخلاقياً ضد الانحراف، مؤكدة أن ذلك - على العكس - "أشبه بالتعرض لعدوى وباء في عنفوان شدته"(١٧٤).

* * *

المنار وقضية البغاء:-

في تعاملها مع قضايا المرأة، اهتمت المنار اهتماماً كبيراً بظاهرة البغاء، التي كانت منتشرة في مصر خاصة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وزاد من حدة وإشكالية وعي المنار بهذه الظاهرة، أن البغاء ظل طوال فترة صدورها مباحاً في مصر بشكل رسمي، وهو ما يتناقض بلا شك مع المثل الدينية والأخلاقية الحاكمة للإصلاح الإسلامي، ويشكل ضغطا عميقا علي وتر "الجنس" الحساس أصلا لدي هذا الإصلاح.

وقد كان البغاء في مصر ظاهرة تم التعايش معها طويلاً، فلفترة طويلة من عهد محمد على، كان ثمة إعتراف خجول بهذه الظاهرة كأمر واقع(١٧٥)، ورغم أنه قد أتخذت في عهد محمد علي نفسه - منذ عام ١٨٣٤ تحديداً - إجراءات لتجريم البغاء والحد منه، ظلت سارية رسمياً حتى بداية الاحتلال البريطاني لمصر، إلا أنه قد ساد فعلياً، قدر كبير من التسامح مع هذه الظاهرة في عهد اسماعيل بشكل خاص(١٧٦).

ومع الاحتلال البريطاني لمصر، صدرت في ثمانينيات القرن التاسع عشر مجموعة من القوانين تفرض علي البغايا الخضوع لكشف طبي لمنع انتشار الأمراض السرية، وتقرر إنشاء مكاتب لفحص العاهرات طبياً في كل من القاهرة والإسكندرية، وبمعني أساسي، شكلت هذه الإجراءات اعترافاً واقعياً جديداً من الدولة بشرعية البغاء في مصر، حيث أصبح من حق أية عاهرة أن تمارس حرفتها دون عوائق طالما سجلت اسمها وخضعت للكشف الطبي(١٧٧)، وهو الاعتراف الذي تكرس "رسمياً" بشكل كامل، مع صدور "لائحة بيوت العاهرات" عام ١٨٩٦(١٧٨).

ورغم هذا الاعتراف الكامل من قبل الدولة بشرعية ممارسة البغاء في مصر، إلا أن كثيرين من مديري أوكار البغاء ومن العاهرات قد فضلوا العمل سراً لتفادى دفع الرسوم المقررة أو لتفادي الكشف الطبي، وهكذا ظهرت في مصر مشكلة "البغاء السري" إلى جوار البغاء العلني المرخص، حيث أثبتت التقارير الرسمية أن إعداد النساء المشتغلات بالبغاء السري، كانت دوما أكبر بكثير من أعداد البغايا المقيدات في السجلات الرسمية(١٧٩).

* * *

تناولت المنار ظاهرة البغاء منذ مجلدها الأول، حيث كتب رشيد رضا فيه مقسماً البغايا في مصر إلي: "مسافحات" وهن البغايا الرسميات الخاضعات للكشف الطبي ومراقبة الحكومة، "ذوات أخدان" وهن البغايا السريات، وقد أشاد رضا في هذا المقال بنية الحكومة المصرية نقل بيوت الدعارة الرسمية من داخل المدن إلى أطرافها، مبدياً تخوفه من الأعداد الهائلة من النساء اللائى احترفن الدعارة، وعازياً ذلك إلى إهمال "التربية الدينية" التي هي "الدواء الوحيد لهذا الداء المبيد"(١٨٠).

هنا أيضاً، وجدنا شبح "الغرب" ماثلاً للمنار بوضوح، وهو ما جعل رضا يربط في كتاباته كثيراً، بين انتشار البغاء في مصر وبين احتكاك المصريين المتزايد بنمط الحياة و السلوك الغربي(١٨١).

في ذات السياق المتخوف من شبح الغرب أيضاً، كان صدور كتاب "البغاء أو خطر العهارة في القطر المصري" عاملاً نبه المنار إلي مسألة أخري مهمة، وهي خطر العاهرات الأوربيات خاصة علي الصحة في مصر ، ولاسيما وأن أغلب هؤلاء العاهرات كن عادة يتهربن من الكشف الطبي ومن رقابة البوليس مستغلات في ذلك الامتيازات الأجنبية(١٨٢)، وهو ما دعا رشيد رضا لعرض الكتاب في مجلته عرضاً وافياً، شدد فيه علي خطر العاهرات الأوربيات في مصر قياساً إلي الوطنيات، مؤكداً كعادته علي كون التربية الدينية هي الوسيلة الوحيدة لمقاومة أخطار البغاء والردع عنها(١٨٣).

علي مستوي آخر، حاول رشيد رضا أحياناً أن يبين لقراء المنار بشكل عقلاني مخاطر ظاهرة البغاء وسبب تحريم الإسلام له، فأكد ابتداء أن الإسلام لم يحرم البغاء تعسفاً وإنما حرمه لكونه ضاراً، دفعاً لمفاسده وحفظاً لمصالح الناس بما يتماشي مع الفطرة والمنطق، وانطلق بعد ذلك يشرح تفصيلاً مخاطر البغاء ومضاره الصحية والاجتماعية، موضحاً ما يؤدى إليه من أمراض خطيرة من ناحية، وما يؤدى إليه - من ناحية أخرى - من فساد البيوت وانهيار التماسك الأسرى وشيوع ظواهر الخيانات الزوجية وعنوسة النساء وما إلي ذلك(١٨٤).

في إطار نفس المحاولة أيضاً، عاد رضا إلى قراءة ظاهرة البغاء في ضوء تخوفه التقليدي من الغرب، حين شدد علي خطر "الآثار المالية" للبغاء في بلاد المسلمين، وهو تحويل ثروة الأمة إلى جيوب الأجانب، على اعتبار أن اغلب المومسات المحترفات هن أوربيات، فيكون هذا "نقصاً في ثروتنا ومزيداً في ثروة أممهن"(١٨٥).

* * *

منذ منتصف العشرينيات تقريباً، بدأ يتكون في مصر رأي عام ضد ظاهرة البغاء، نتج عن تعاظم الوعي بمخاطرها الصحية والاجتماعية، وقد شاركت المنار في بلورة وتطوير هذا التوجه، ومن ذلك أنه حين أصدر أحد أطباء الأمراض التناسلية وهو الدكتور فخري ميخائيل تقريراً حول "انتشار البغاء والأمراض التناسلية بالقطر المصري وبعض الطرق الممكن اتباعها لمحاربته"، مركزاً فيه بشكل خاص على مخاطر العاهرات الأوربيات في مصر ومستعرضاً بعض الأساليب الممكنة لمواجهة مخاطر البغاء عموماً(١٨٦)، نشرت المنار على صفحاتها عرضاً للتقرير بقلم أحد قرائها، وقد طالب صاحب العرض في النهاية بمنع البغاء الرسمي، على اعتبار أن ذلك - رغم ما قد يكون له من أضرار اقتصادية - أخف ضرراً من "الفوضى التي وصلت إليها حالة البلاد" علي هذا الصعيد(١٨٧).

وقد كان تعليق رشيد رضا على هذا العرض لافتاً، حيث أثني على التقرير، ثم لم يلبث أن عاد إلي هاجسه الأكبر وهو "الغرب"، معتبراً أن "جل زرايا فاحشة البغاء سببها التفرنج" ومؤكداً أن "تقليد نسائنا للأوربيات في طرز الأزياء والموضة هو أكبر أسباب البغاء السري الوطني"(١٨٨)، وهو ما يكرس من جديد الحس الدفاعي إزاء الغرب لدى الإصلاح الإسلامي - الذي كان نموذجه الأبرز رشيد رضا نفسه - ويكرس علي مستوى آخر، الارتباط بين "الغرب"و "الجنس" لدى هذا الإصلاح.

في إطار ذات المحاولة لتوضيح أخطار البغاء ودفع الناس لمناهضته، أيدت المنار أيضا جهود الشيخ محمود أبو العيون وحملته ضد البغاء الرسمي في مصر، ونشرت تقريره الذي رفعه إلى المسئولين مطالباً فيه بمنعه تماما، لحرمته علي المستوي الديني ولما له من مخاطر صحية واقتصادية(١٨٩).

* * *

نتيجة لتوجهات الرأي العام المصري ضد ظاهرة البغاء منذ العشرينيات، أصدر مجلس الوزراء المصري قراراً بتشكيل لجنة لبحث موضوع البغاء الرسمي في ١٢ إبريل ١٩٣٢ برياسة الدكتور محمد شاهين وكيل وزارة الداخلية للشؤون الصحية، وقد بدأت اللجنة عملها باستطلاع آراء قادة الرأي العام في هذا الموضوع، حيث وضعت استبياناً لهذا الغرض وزع علي عديد من الأعيان والعلماء(١٩٠)، كان منهم رشيد رضا، الذي أوصي بحزم بالغ في رده على أسئلة هذا الاستبيان، بوجوب إلغاء البغاء الرسمي إلغاء فورياً وسن قانون صريح بهذا المعنى يتضمن عقوبات شديدة لمخالفيه، مؤكداً أن هذا الأمر هو واجب شرعي لا تخيير فيه، لأن الزنا فاحشة حرمها الله بنص القرآن، وإباحته ارتداد عن الإسلام(١٩١).

ومن الجدير بالذكر، أن هذه اللجنة انتهت من أعمالها عام ١٩٣٥ وقدمت توصية إلي الحكومة بوجوب إلغاء البغاء الرسمي، وهو ما تم بشكل نهائي في عام ١٩٤٩ (١٩٢).

وإذا أردنا تقييم رؤية المنار وموقفها تجاه ظاهرة البغاء، يمكننا أن نفعل ذلك علي مستويين أساسيين: فمن المؤكد أن المنار قد قامت بدور هام في مقاومة هذه الظاهرة والتحذير من مخاطرها، لكن كان تناولها لهذه الظاهرة يتم دائماً بعقلية الواعظ والمحذر لا الباحث والمحلل، وهو ما حرمها القدرة - فيما نرى - علي تحليل أساسها الاقتصادي والاجتماعي علي الأقل علي مستوي العاهرات المحليات، وبعبارة أخرى، فقد أدانت المنار هذه الظاهرة أخلاقياً ودينياً وصحياً، وأدانت الغرب الذي "صدرها" إلينا، لكنها

- ربما بسبب عقلية الإدانة نفسها - لم تستطع دراستها بشكل أكثر تفهماً لدوافعها العميقة الموجودة في مجتمعاتنا ذاتها لا المصدرة إلينا من الغرب، ولنفس السبب لم تستطع المنار تحديد علاقة هذه الظاهرة بقضايا كالفقر وقسوة التراتبية الاجتماعية واختلالات تكوين الأسرة في بلادنا، ومدى هشاشة وشكلية القيم الحاكمة لهذا التكوين في بعض الأحيان، ومن هنا لم تظهر هذه القضايا في كتابات المنار عن ظاهرة البغاء.

* * *

في ختام هذا الفصل، ينبغي التأكيد على مسألة مهمة، وهي أن كتابات المنار في قضايا المرأة، رغم انتسابها لتصورات الفقه الإسلامي الكلاسيكي تجاهها، لم تكن تنطلق بالضرورة من نموذج نظري مسبق وجاهز، وانما تبلورت في ضوء السجال مع المفكرين العصريين ذوي الثقافة الغربية في مصر خاصة، وهو ما يؤكد "تاريخية" هذه الكتابات وخضوعها لسياقها وظروفها، ويمكن القول أن ثورة ١٩١٩ وما نتج عنها من تفجر الحركة النسائية المصرية، ثم إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا عام ١٩٢٤ وما صحبه من مناخ علماني، كانا حدثين فارقين في بلورة وجهة نظر المنار تجاه قضايا المرأة، بشكل اتجه - في الغالب- نحو مزيد من المحافظة الفكرية.

ويمكن القول أن المنار في تعاملها مع قضايا المرأة قد سيطر عليها هاجس أساسي، حيث أرادت دوماً أن تثبت أن الإسلام كان عادلاً مع المرأة ومنحها قدراً من الحرية والمساواة مع الرجل والاحترام لإنسانيتها وحقوقها يصل إلى حدود المثالية والكمال، ومن هنا، لم يكن المطلوب بالنسبة للمنار هو "تطوير" أوضاع المرأة أو تطوير الرؤية الإسلامية لها، بل فقط فهم هذه الرؤية والالتزام بها بدقة، وقد ترتب علي هذا التصور، تصور آخر لازم بالضرورة، وهو أن تدنى وضع المرأة المسلمة المعاصرة، ليس ناتجاً عن نقص في التصور الإسلامي للمرأة، بل عن انحطاط و"انحراف" أصاب المسلمين.

في الواقع، كان إثبات هذا الأمر هو من الصعوبة بمكان، حيث كانت كل الظواهر المعاشة تدفع إلى القول بالعكس، خاصة وأن المنار ذاتها اضطرت دوماً، حتى علي الصعيد النظري الواعي، إلي التأكيد علي تمايزات جوهرية بين المرأة والرجل - ظهرت بوضوح عند الحديث عن قضايا كالحجاب أو الميراث أو تعليم المرأة على سبيل المثال - تحفظ للرجل "سيادته" إزاء المرأة، وتمنع انهيار منظومة التصورات الذكورية

السائدة في المجتمع الإسلامي، تحت وطأة زحف قيم الحداثة الغربية ذات الطابع العلماني المتحرر.

وهكذا، كان لدي المنار مستويين من الخطاب بخصوص المرأة، أولهما خطاب مثالي مطلق يؤكد أن الإسلام منح المرأة مساواة كاملة غير مسبوقة ولا ملحوقة مع الرجل، وثانيهما خطاب واقعي يواجه أساساً خطاب الحداثة الغربية ويتعارض معه، يتم فيه التشديد باستمرار علي عناصر التمايز والاختلاف بين الجنسين، التي تم توظيفها دائما لمصلحة تفوق وسيادة الرجل.

* * *

هوامش الفصل الرابع

(١) محمد الحداد، حفريات تأويلية، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني- قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ٦١ - ٦٢.

(٣) مما له دلالة هنا، تشديد الفقه الإسلامي الكلاسيكي علي بطلان إمامة المرأة لصلاة الرجال وإن كانت الأكثر علماً، علي اعتبار أن من غير المقبول أن تؤم المرأة الرجال، فهي ممنوعة من إمامة الرجال كما أن العبد ممنوع من إمامة الأحرار والخصي ممنوع من إمامة الأسوياء. راجع: مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، ج١، مطبعة السعادة - القاهرة، ١٣٢٣هـ ص ٨٥-٨٦ & وراجع أيضاً: الماوردي، مصدر سابق، ص١٠٤-١٠٥ ڤ محمد الحداد، حفريات، مرجع سابق، ص١٤٩-١٥٢.

(٤) نائلة السليني الراضوي، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٥) راجع: منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة: رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٧٥- ٧٧.

* نحن هنا نتحدث عن الطريقة التي صاغ بها الفقه الإسلامي، النظرة الواقعية للمرأة في التجربة التاريخية الإسلامية، وليس عن وضع المرأة كما طرح في المثال الإسلامي ونصوصه الأساسية وهي القرآن والسنة.

(٦) راجع: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص ١١٠ڤ مالك ابن أنس، مصدر سابق، ج١، ص٢١١ & وراجع كذلك: محمد أبوزهرة، محاضرات في عقد الزواج وأثاره، دار الفكر العربي، د.ت ، ص ٣٩-٤٠.

(٧) راجع: الجبرتي، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٨) حول موقفه من تعليم المرأة وعملها، راجع: الطهطاوي، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٩٣-٣٩٤.

(٩) الافغاني، الخاطرات، الأثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص ١٠١-١٠٧.

(١٠) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٣٢٥-٣٢٧.

(١١) نفسه، ص٣٦٩- ٣٧٣.

(١٢) نفسه، ص٣٥١ .

(١٣) نفسه، ص٤١٣-٤١٤.

(١٤) المنار، مج٢ ، ١٥ يوليو ١٨٩٩، الكتابان الجليلان، ص ٢٨٤.

(١٥) نفسه، ص ٢٨٥.

(١٦) المنار، مج٢، ٢٦ أغسطس ١٨٩٩، تعليق على خاتمة كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، ص ٣٧٨.

(١٧) قاسم أمين، المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٤٢٠ڤ وراجع كذلك: محمد الحداد، حفريات، مرجع سابق، ص١٧٨.

(١٨) راجع: قاسم أمين، نفسه، ص ٤٩٥-٤٩٩.

(١٩) نفسه، ص٤٤١ ، ٤٥٠-٤٥٢.

(٢٠) راجع نموذجاً لهذه الهجمات فى: المؤيد، ١٧ فبراير ١٩٠١، كلمة ناشئ عن المرأة الجديدة "بقلم أحد أساتذة المدارس".

(٢١) المنار، مج٤ ، ٢٠ فبراير ١٩٠١، المرأة الجديدة - تتمة التقريظ، ص ٢٦-٣٠.

(٢٢) راجع حول هذه القضية: دراسة محمد عمارة لفكر قاسم أمين في تقديمه لأعماله الكاملة، ص١٢٦-١٢٧ & وراجع أيضاً: إبراهيم عبده - درية شفيق، تطور النهضة النسائية في مصر، القاهرة، ١٩٤٥، ص٧٤-٧٥ ف وحول وجهة نظر مخالفة راجع: غالى شكري، مرجع سابق، ص ١٩٤، ومن الجدير بالذكر أن رشيد رضا قد ذكر أن محمد عبده هو الذي قام "بالتصحيح اللغوي" لكتاب "تحرير المرأة". راجع: المنار، مج٣١، ديسمبر ١٩٣٠، النسبة بين المتعلمين في مصر والمتعلمين في أوربة، ص٣٥٢.

(٢٣) كان صدور "المرأة الجديدة" مناسبة للصراع بين محمد عبده وخصومه، وهو صراع وصل إلى المنار نفسها، فوجدنا أحد القراء المحافظين ويدعى محمد البابلي، يرسل سؤالا إلى عبده بوصفه مفتى الديار المصرية كان نصه "هل رفع الحجاب عن المرأة بالطريقة التي يريدها صاحب كتاب المرأة الجديدة، يسمح به الشرع الشريف أم لا ؟".كلف محمد عبده رشيداً رضا بالرد على هذا المستفتي، فأكد رضا بداية أن الغرض من السؤال هو إحراج المفتى وليس تحصيل الفائدة، خاصة وأن المستفتى لم ينتظر إجابة سؤاله بل وزع السؤال على الناس ونشره فى الصحف قبل إرساله إلى المفتى، ثم أكد رضا بشكل دفاعي مرتبك أن المفتى بسبب مشاغله ليس هو الجهة التي تستفتى فى كتاب بعينه، فذلك يجب أن يتم بمعرفة لجنة من العلماء يشكلها شيخ الأزهر بمعرفة المفتى تكون مهمتها "انتقاد الكتب التي تنشر بين المسلمين" ثم استكمل رضا دفاعه المرتبك عن أستاذه عبده، بأن أوضح أن قاسم أمين إنما نقل عن بعض الأئمة فى كتابه محل الخلاف "جواز كشف الوجه والكفين وجواز معاملة الرجال فى غير خلوة، وهذا كل ما يطلبه مؤلف المرأة الجديدة من إبطال الحجاب" . راجع : المنار، مج٤، ٢٠ فبراير ١٩٠١، استفتاء البابلي فى المرأة الجديدة، ص ٣٢- ٣٤.

(٢٤) المنار، مج ٤ ، ٢٠ فبراير ١٩٠١، المرأة الجديدة - تتمة التقرينط، ص٣١.

(٢٥) نفسه، ص ٣٢ & وراجع أيضاً : owj, Zaki. Op. Cit. P: 150

(٢٦) المنار، مج٨ ، ٣١ أغسطس ١٩٠٥، تبرج النساء بمصر، ص ٥١٧-٥١٨.

(٢٧) المنار، مج٨ ، ١٣ نوفمبر ١٩٠٥، تبرج النساء وأنصار الحجاب، ص ٧١٩.

(٢٨) نفس المصدر والصفحة.

* ملك حفني ناصف "باحثة البادية": ولدت فى حي الجمالية بالقاهرة عام ١٨٨٦، وكانت أول فتاه مصرية تنال دبلوماً من مدارس الحكومة عام ١٩٠٣، وتوفيت عام ١٩١٨، وصدر لها فى حياتها كتاب واحد هو "النسائيات" عن مطبعة الجريدة، كان يحوى مجموعة من خطبها ومقالاتها، وقد أهلتها نشأتها في أسرة مثقفة وصداقة والدها لمحمد عبده وتعليمها المبكر الذي تلقته في المدارس الفرنسية والحكومية للاهتمام بقضايا المرأة المسلمة، فمارست بنفسها تعليم النساء وكتبت وخطبت في شئون المرأة، لكنها تميزت بطبيعة محافظة نسبيا قياسا إلى قاسم أمين ، ومن هنا رفضت الطفرة و حاولت دوما إصلاح أوضاع المرأة في حدود ما لا يتعارض مع

الدين والتقاليد. راجع: مجد الدين حفني ناصف "جمع و تبويب"، آثار باحثة البادية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص٣٧-٤٩.

(٢٩) المنار، مج ١٢، يونيو ١٩٠٩، خطبة خطيبة مصرية على النساء "باحثة البادية"، ص٣٦٢ -٣٦٤ .

* محمد توفيق صدقي: ولد عام ١٨٨١ وتوفي عام ١٩٢٠، وتخرج من مدرسة الطب عام ١٩٠٤ وعمل كطبيب في مستشفى قصر العيني ثم انتقل منه للعمل في مصلحة السجون حتى وفاته ، وكان ابرز ما عرف به كتاباته في الصحف السيارة كالمنار والمؤيد وغيرهما، التي حاول فيها المواءمة بين الدين وبين منجزات العلوم الطبيعية الحديثة وخاصة النظرية الداروينية، وقد كان صديقاً شخصياً لرشيد رضا و طبيباً لأسرته، وشارك معه في التدريس في "دار الدعوة والإرشاد" التي أسسها في بداية العقد الثاني من القرن العشرين، حيث ألقى دروساً حول بعض القضايا العلمية في القرآن، عرفت باسم "دروس سنن الكائنات". راجع: المنار، مج٢١، أغسطس ١٩٢٠، ترجمة الطبيب محمد توفيق صدقي، ص٤٨٣-٤٩٥.

(٣٠) راجع: المنار، مج١٣، أكتوبر ١٩١٠، حجاب المرأة في الإسلام "محمد توفيق صدقي"، ص ٦٨٩- ٦٩٤.

(٣١) المنار، مج١٣ ، نوفمبر ١٩١٠، تعقيب المنار على مقال حجاب المرأة في الإسلام، ص ٧٧٦- ٧٧٧.

(٣٢) راجع نموذجاً لهذه الدعوات: الجريدة، ٢٩ سبتمبر ١٩٠٨ ، حجاب المرأة "محمد حسين هيكل".

(٣٣) المنار، مج ١٨ ، إبريل١٩١٥، سفور النساء واختلاطهن بالرجال وفوضى الآداب بمصر، ص ٢٢٩- ٢٣٠.

* السفور: صدرت في مايو١٩١٥، على يد مجموعة من مثقفي حزب الأمة بعد تعطل "الجريدة" بسبب ضغوط الحرب العالمية الأولي، وقد كانت السفور نتاجاً لإتفاق بين عبد الحميد حمدي ومصطفي عبد الرازق ومنصور فهمي وطه حسين ومحمد حسين هيكل، وتولي عبد الحميد حمدي مسئولية إدارتها، وساهم الآخرون فيها بمقالات هامة، وقد صدرت كمجلة أسبوعية أدبية إجتماعية لا شأن لها بالسياسة، ونبعت أهميتها من أنها كانت منبراً للفكر الغربي الحديث في المجالات الإجتماعية والأدبية، وشكلت – حسب هيكل- "مدرسة للناشئين من الكتاب والكاتبات". محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية، ج١، مصدر سابق، ص٦٥.

(٣٤) راجع مثلا: السفور، ١٨ يونيه ١٩١٥، الحجاب الشرعي "عبد الحميد حمدي"، وأيضاً: السفور، ٢٥ يونيه ١٩١٥، الحجاب الصحيح "عبد الحميد حمدي".

(٣٥) المنار، مج ١٩ ، ٣٠ يونيه ١٩١٦، فاتحة السنة التاسعة عشرة للمنار، ص ٣-٦.

(٣٦) راجع: هدي شعراوي، مذكرات هدي شعراوي رائدة المرأة العربية الحديثة، كتاب الهلال،١٩٨١، ص ٢٩١.

(٣٧) راجع: محمد عزة دروزة ، مرجع سابق، ص ٨٧- ١٠١.

(٣٨) المنار، مج٢٦، أكتوبر ١٩٢٥، كشف وجه الحرة وكفيها، ص٤١٧-٤٢٠.

(٣٩) المنار، مج٢٦، يوليو١٩٢٥، السفور والحجاب "شكيب أرسلان"، ص٢٠٦-٢١٠.

(٤٠) المنار، مج ٣١، أكتوبر ١٩٣٠، تفرنج النساء بالتبرج وقص الشعور، ص٢٧٧.
(٤١) راجع نصاً بالغ الدلالة حول الموضوع في: عبد الرحمن الكواكبي، أم القري، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص٣٧٠-٣٧١ & وراجع أيضاً: فرج بن رمضان، قضية المرأة في فكر النهضة، دار الحوار- اللاذقية، ١٩٨٩، ص٢٠-٢١.
(٤٢) محمد عبده، التمدن، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص٤٠-٤١.
(٤٣) المنار، مج٤، ٩ فبراير ١٩٠٢، نساء المسلمين وتربية الدين، ص ٨٤٣-٨٤٥ & وراجع نموذجاً سابقاً على المنار لوجهة النظر نفسها في: عبد الله النديم، مدرسة البنات - زاكية ونفيسة، الأعداد الكاملة لمجلة الاستاذ، ١ نوفمبر ١٨٩٢، دراسة: عبد المنعم الدسوقي الجميعي، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص٢٤٦-٢٥١.
(٤٤) راجع نموذجاً لذلك: الجريدة، ٢٧ يناير ١٩١٢، الحركة النسائية فى مصر "أحمد لطفي السيد" & وراجع حول الموضوع أيضاً: أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، دار المعارف، ١٩٧٩، ص ٣١٤ -٣١٥ .
(٤٥) المنار، مج١٧، يناير١٩١٤، مفاسد المتفرنجين في أمر الإجتماع والدين- مسألة تحرير المرأة وتهتكها، ص ١٥٧-١٥٩.
(٤٦) راجع نموذجاً لهذه الدعوات: السياسة الأسبوعية، ٤أغسطس ١٩٢٨، أوهام إصلاح وبعث "حافظ محمود".
(٤٧) المنار، مج٣٠، يناير ١٩٣٠، أسئلة مختلفة من بيروت، ص ٥٠٦- ٥٠٧.
(٤٨) راجع مثلاً: المنار، مج ٣٠، يونيو ١٩٢٩، خطر إباحة النساء أو تحريرهن، ص ١٢-١٣& وأيضاً: المنار، مج٣٣، أكتوبر ١٩٣٣، ثورة المرأة الإباحية وخطرها على الأسرة فالأمة، ص٤٦٢.
(٤٩) المنار، مج ٣٠، يناير ١٩٣٠، سفر النساء المسلمات إلى أوربة مع أزواجهن، ص٥١٠.
(٥٠) المنار، مج ٣٣، أكتوبر ١٩٣٣، الرجل والمرأة "عبد الله عفيف"، ص ٤٦٤-٤٧٢.
(٥١) راجع: المنار، مج ١٣، نوفمبر ١٩١٠، حجاب المرأة في الإسلام "محمد توفيق صدقي"، ص ٧٧٣ & وراجع أيضاً: المنار، مج٣١، فبراير١٩٣١، ظهور المرأة أمام الأجانب والأطباء، ص ٥١٦
(٥٢) راجع نموذجاً: السياسة الأسبوعية، ٨ سبتمبر ١٩٢٨، حول تحرير المرأة "جميلة العلايلي".
(٥٣) المنار، مج٢٩، يولية ١٩٢٨، فصل فى بيان سنته تعالى فى تغيير أحوال الأمم، ص ٢٦٠-٢٦١
(٥٤) حول الموقف من عمل القرويات راجع مثلاً: المنار، مج٢، ٢٦ أغسطس ١٨٩٩، كلمة فى الحجاب، ص٣٧١-٣٧٢.
(٥٥) المنار، مج٤ ، سبتمبر ١٩٠١، الرجال والنساء، ص ٤٨٦-٤٨٨.
(٥٦) راجع: المقطم، ٣ سبتمبر ١٩٠٣، حرب سجال: الابنة ضد أمها.
(٥٧) المنار، مج٦ ، ٨ سبتمبر ١٩٠٣، مضار تربية النساء الاستقلالية، ص ٤٦٦-٤٦٩.
(٥٨) المنار، مج٨ ، ٢١ إبريل ١٩٠٥، الحياة الزوجية "٢"، ص١٤٦.
* ربما يوضح الاستخدام الكثيف فى النص لكلمة "الجارية" أكثر من أي شيء آخر، طبيعة نظرة رضا لموقع المرأة من الرجل.
(٥٩) المنار، مج٦، ١٤ مايو ١٩٠٣، البيوت والمحبة الزوجية، ص ١٤٨.
(٦٠) المنار، مج١٢، يونيو ١٩٠٩، خطبة خطيبة مصرية على النساء "باحثة البادية"، ص٣٥٦-٣٥٧.

(٦١) حول هذا الموضوع راجع: تشارلس أدمس، مرجع سابق، ص٢٢٩.
(٦٢) المنار، مج١٢، يوليو ١٩٠٩، بحث فى خطبة العقيلة المصرية باحثة البادية، ص٤٣٢.
(٦٣) المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢ ، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٧٤.
(٦٤) المنار، مج٣١، يولية ١٩٣١، التجديد والتجدد والمجددون "١"، ص ٧٧٢-٧٧٤.
(٦٥) المنار، مج٨ ، إبريل ١٩٠٥، الحياة الزوجية "١"، ص ٩٤.
(٦٦) المنار، مج٣٢ مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٧٣.
(٦٧) نفسه، ص ٣٧٤، ٣٨٠ & وحول نموذج آخر لمقولة تفوق الرجل على المرأة عقلياً وبيولوجياً، راجع: المنار، مج١٣، أكتوبر ١٩١٠، الجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية "علي فهمي محمد"، ص ٧١٩.
(٦٨) المنار ، مج٦ ، ٨ سبتمبر ١٩٠٣، مضار تربية النساء الاستقلالية، ص٤٧٠.
(٦٩) جميل صدقي الزهاوي، المرأة والدفاع عنها، المؤيد، ٧ أغسطس ١٩١٠.
(٧٠) راجع: شبلي شميل، إستفتاء مرفوع إلى الرأي العام العثماني عموماً والمصري خصوصاً، المقطم، ١٧ نوفمبر ١٩١٠.
(٧١) المنار، مج١٣، ديسمبر ١٩١٠، جميل أفندي صدقي الزهاوي - مهاجمته بشعرياته للشريعة الإسلامية فى حقوق النساء، ص٨٤١-٨٤٦.
(٧٢) المنار، مج٥، ١٠ إبريل ١٩٠٢، القضاء فى الإسلام - النبذة الثانية، ص ١٣-١٤.
(٧٣) راجع: صابر أحمد نايل، العلمانية فى مصر بين الصراع الديني والسياسي ١٩٠٠-١٩٥٠، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٠٢.
(٧٤) المنار، مج٣٠، يناير ١٩٣٠ ، مناظرة فى مساواة المرأة للرجل فى الحقوق والواجبات في كلية الحقوق بالجامعة المصرية، ص٥٣٦-٥٤٣.
(٧٥) المنار، مج٣٠ ، إبريل ١٩٣٠، مساواة المرأة للرجل فى الحقوق والواجبات - تفنيد شبهات المساواة في الميراث، ص ٧٠٤-٧٠٦ والنص القرآني المقصود فى هذا السياق هو "للذكر مثل حظ الأنثيين"، النساء:١١.
(٧٦) راجع: سلامة موسى، الشرق والغرب، الرابطة الشرقية، ١٥ ديسمبر ١٩٢٨، ص ٤٩.
(٧٧) المنار، مج٣٠ ، إبريل ١٩٣٠ ، مساواة المرأة للرجل فى الحقوق والوجبات - مسألة المساواة فى الميراث، ص ٦٩٨-٧٠٣.
(٧٨) المنار، مج٣١ ، يونية ١٩٣٠ ، مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات - الشبهات على حق المساواة في الميراث، ص ٦١ & وراجع أيضاً: المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص٣٦٣ - ٣٦٤.
(٧٩) المنار، مج٣١، أغسطس ١٩٣٠، مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات - الشبهات على حق المساواة في الميراث، ص ١٣٥-١٣٩ & وقارن مع: الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف للطباعة والنشر - سوسة، ٢٠٠٠، ص ٢٧-٣٢.
(٨٠) راجع نموذجا لهذه الحالة: قاسم أمين، المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٤٢٠-٤٢١.
(٨١) راجع: المنار مج١٤، إبريل ١٩١١، حرية المرأة في الإسلام "باحثة البادية"، ص ٣٠٨-٣١٠

& وأيضاً: المنار، مج٣٣، مارس ١٩٣٣، إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية، ص٢٠.

(٨٢) المنار، مج١٢، يوليو ١٩٠٩، بحث فى خطبة العقيلة المصرية باحثة البادية، ص٤٣٠.

(٨٣) المنار، مج٨ ، ٦ ابريل ١٩٠٥، الحياة الزوجية "١"، ص ٩٣.

(٨٤) المنار، مج٣٠، يناير ١٩٣٠، مناظرة في مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات في كلية الحقوق بالجامعة المصرية، ص٥٤٥.

(٨٥) المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

* فى تعليقه على قضية زواج الشيخ على يوسف، أوضح رشيد رضا مفهومه "للكفاءة" وهو بالأساس مفهوم اقتصادي اجتماعي، حيث جعل الرجل مدار الكفاءة في الزواج "اليسار" -أي الثروة - و"التعيير" فكل رجل "كفؤ لمن إذا تزوج منهم لا يلحقهم عار لتزويجه بين قومهم" مؤكداً أن الكفاءة ليست من أمور العبادات، بل من مسائل المعاملات التي يحكم فيها العرف. راجع: المنار مج٧ ، ٣٠يوليو ١٩٠٤، الأولياء و الكفاءة في الزواج ، ص ٣٨١-٣٨٤ & وراجع حول قضية زواج الشيخ على يوسف: أحمد بهاء الدين، أيام لها تاريخ، دار الهلال ١٩٩٠، ص ٥٣-٧٠.

(٨٦) راجع: المنار، مج٨ ، ٦ إبريل ١٩٠٥، الحياة الزوجية "١"، ص٩٩-١٠٠ & وأيضاً: المنار، مج١٢، يونيو ١٩٠٩، خطبة خطيبة مصرية على النساء "باحثة البادية"، ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٨٧) حول تابو الجنس في المجتمعات العربية الأبوية وعلاقته بالدين راجع: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٩٢، ص ٥١.

(٨٨) المنار، مج٨ ، ٢١ مايو ١٩٠٥، الحياة الزوجية (٤)، ص ٢١٢.

(٨٩) المنار، مج٣٢، سبتمبر ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٦٤٢& قارن مع: الطهطاوي، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٦٠-٥٦١، ص ٧٤٦.

(٩٠) المنار، مج٧ ، ٢٨ أغسطس ١٩٠٤، اشتراط الولي في النكاح ، ص ٤٦١ -٤٦٢ .

(٩١) المنار، مج٨ ، ٢٦ يناير ١٩٠٦، اشتراط الولي في النكاح، ص٩٣٦- ٩٤٣ & وراجع حول الموضوع أيضاً: نائلة السليني الراضوي، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٥.

(٩٢) النساء: ٣٤، البقرة: ٢٢٨ على التوالي.

(٩٣) المنار، مج٣٠ ، إبريل ١٩٣٠، مساواة المرأة للرجل في الحقوق و الواجبات - حكم الله في المساواة بين الرجال و النساء، ص ٦٩٨.

(٩٤) المنار، مج٥ ، ٢٨ فبراير ١٩٠٣، مسالة النساء - مضار تربية النساء الاستقلالية في الإفرنج، ص ٨٨٧.

(٩٥) المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٧٩.

(٩٦) راجع: المنار، مج١٠، مايو ١٩٠٧، علاقة النساء بالرجال ص ٢٢٤ & راجع أيضاً: المنار، مج٣٠ إبريل ١٩٣٠، مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات - حكم الله في المساواة بين الرجال والنساء، ص٦٩٥.

(٩٧) المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٧٥.

(٩٨) المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٨٣.

(٩٩) إيلز ليكتنشتادتر، الإسلام والعصر الحديث، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص ١٢٨.

(١٠٠) المنار، مج٤، سبتمبر ١٩٠١، الرجال والنساء، ص ٤٨٥.

(101)Safran, Op.cit, PP.67-68.

(١٠٢) جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٨٧.

(١٠٣) راجع: محمد عبده، فتوى في تعدد الزوجات، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص٩١-٩٣.

(١٠٤) المنار، مج١٢، سبتمبر ١٩٠٩، تعدد الزوجات، ص ٥٧٣-٥٨٦.

(١٠٥) كرومر، تقرير عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر وفي السودان سنة ١٩٠٦ ، مطبعة المقطم، ١٩٠٧، ص ١٢.

(١٠٦) المنار مج١٠، مايو ١٩٠٧، علاقة النساء بالرجال، ص٢٢٥-٢٢٦.

(١٠٧) راجع: المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف ، ص٣٩٣.

(١٠٨) المنار، مج١٢، سبتمبر ١٩٠٩، تعدد الزوجات، ص٥٧٤-٥٧٥.

(١٠٩) نفسه، ص ٥٧٧.

(١١٠) المنار، مج٨ ، ١٣ نوفمبر ١٩٠٥، الدين في نظر العقل الصحيح "محمد توفيق صدقي"، ص ٧٠٤.

* السيد أمير على: مصلح إسلامي عمل بالتوازي مع السيد أحمد خان في الهند، درس في إنجلترا وامتلك ثقافة غربية وشرقية واسعة، ومن أشهر كتبه "محمد وتعاليمه" و "مختصر تاريخ العرب" و "روح الإسلام"، كما كانت له أيضا دراسات في التشريع الإسلامي وخاصة في مسائل الأحوال الشخصية، وقد أسهم في قيادة الحركة السياسية لمسلمي الهند في مواجهة الهندوس هناك. راجع: أحمد أمين، مرجع سابق، ص ١٤٩-١٥٧.

(١١١) المنار، مج١٦، فبراير ١٩١٣، المرأة قبل الإسلام وبعده "السيد أمير على"، ص ٩٣٣-٩٤٠.

(١١٢) راجع حول الموضوع: أحمد أمين، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٩.

(١١٣) المنار، مج١٦، فبراير ١٩١٣، المرأة قبل الإسلام وبعده - جواب المنار، ص٩٤٠- ٩٤١ .

(١١٤) راجع: المنار، مج١، ٢١ ربيع أول ١٣١٦هـ نهضة مسلمي الهند، ص ٣٨٩-٣٩٢.

(١١٥) المنار، مج٢٠، يوليو ١٩١٨، المتفرنجون والإصلاح الإسلامي - قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية، ص ٤٠٨ .

(١١٦) راجع مثلا موقفه من محاولة حكومة عدلي يكن الائتلافية عام ١٩٢٧ تمرير مشروع قانون يتم فيه تقييد تعدد الزوجات على أسس وضعية، فى: المنار، مج٢٨، إبريل ١٩٢٧، قانون الأحوال الشخصية في مصر والتنازع بين جمود الفقهاء المقلدين وإلحاد زنادقة المتفرنجين (١)، ص ١٥٨ف وراجع نص مشروع القانون في: المنار، مج٢٨، مايو ١٩٢٧، قانون الأحوال الشخصية بمصر والتنازع بين جمود الفقهاء المقلدين والحاد زنادقة المتفرنجين (٢)، ص٣١١-٣١٣.

(١١٧) حول نموذج لهذه المطالبات راجع: هدى شعراوي مصدر سابق ص ٢٥٨.

(١١٨) المنار، مج٢٨، مارس ١٩٢٧، تعدد الزوجات، ص ٣٤-٣٥ & قارن مع موقف الطاهر الحداد

في ذات الفترة، الذي كان أقرب لروح محمد عبده في هذا الموضوع، في: الطاهر الحداد، مصدر سابق، ص٥٥-٥٧.

(١١٩) المنار، مج٣٠، يناير ١٩٣٠، مناظرة في مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات في كلية الحقوق بالجامعة المصرية، ص٥٤٥.

(١٢٠) المنار، مج٣٢، مايو ١٩٣٢، نداء للجنس اللطيف، ص ٣٩٠.

(١٢١) نفس المصدر والصفحة.

(١٢٢) نفسه، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(١٢٣) راجع: المنار، مج٣٣، مارس ١٩٣٣، إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية الدينية والمدنية، ص٢٣.

(١٢٤) المنار، مج٢٣، إبريل ١٩٢٢ الجواب عن مسألة الطلاق قبل التحكيم، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(١٢٥) المنار، مج٨ ، ٦ إبريل ١٩٠٥ التحكيم بين الزوجين في الشقاق، ص ١٠١-١٠٣.

(١٢٦) المنار، مج٧ ، ٣٠ يوليو ١٩٠٤، الطلاق - اشتراط القصد فيه، ص ٢٩٨- ٢٩٩ & والآية القرآنية: المائدة: ٨٩.

(١٢٧) المنار، مج٢٨، سبتمبر ١٩٢٧، الطلاق الثلاث باللفظ الواحد، ص ٥١٢ ، وحول رأى ابن تيمية راجع: أبن تيمية، الفتاوى الكبرى الجزء الثالث، دار الكتب الحديثة، د.ت، ص ١٦-١٩

(١٢٨) المنار، مج٢٣ ، إبريل ١٩٢٢ ، الجواب عن مسألة الطلاق الثلاث باللفظ الواحد، ص ٢٦٠

(١٢٩) المنار، مج٣٢ ، سبتمبر ١٩٣٢ ، نداء للجنس اللطيف، ص٦٠٨-٦٠٩.

(١٣٠) المنار، مج٣٣ ، مارس ١٩٣٣ ، إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية، ص ٢٤.

(١٣١) المنار، مج٣٢ ، سبتمبر ١٩٣٢ ، نداء للجنس اللطيف، ص ٦١٣.

(١٣٢) نائلة السليني الراضوي، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(١٣٣) تشكلت هذه اللجنة عام ١٩١٥، بعد زوال السيادة العثمانية وفرض الحماية البريطانية على مصر، كمحاولة لتطوير قوانين الأحوال الشخصية فيها على أساس المذاهب الأربعة وليس المذهب الحنفي وحده كما كان سائداً في السابق. راجع حول اللجنة: لطيفة محمد سالم، مصر في الحرب العالمية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص٢٢٥.

(١٣٤) المنار، مج٢٠، يوليو ١٩١٨، المتفرنجون والاصلاح الإسلامي- قاعدة إصلاح قانون الاحوال الشخصية، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(١٣٥) المنار، مج٢٣، يوليو ١٩٢٢، مدنية القوانين وسعى المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين (٢)، ص٥٤٣.

(١٣٦) راجع نموذجاً مبكراً لانتقاد عيوب نظام الشاهدين في: السفور، ٩ يوليو ١٩١٥، الحجاب والمصلحة العامة "عبد الحميد حمدي".

(١٣٧) المنار، مج٢١، مارس ١٩١٩، المتفرنجون والإصلاح الإسلامي (٤)، ص ٧٨.

(١٣٨) راجع مثلاً: هدى شعراوي، مصدر سابق، ص٢٥٨.

(١٣٩) راجع نص القانون في: المنار، مج٢٥، يناير ١٩٢٤، تحديد سن الزواج بتشريع قانوني، ص٦٨-٧١.

(١٤٠) المنار، مج٢٥ ، فبراير ١٩٢٤، مسألة تحديد الزواج بقانون، ص١٢٥-١٢٨.

(١٤١) المنار، مج٢٥ ، فبراير ١٩٢٤، زواج الصغير والصغيرة "محمد بخيت"، ص ١٣٣-١٤٦.

(١٤٢) هدى شعراوي، مصدر سابق، ص ٣٤٧.
(١٤٣) راجع حول الموضوع: صابر أحمد نايل، مرجع سابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.
(١٤٤) المنار، مج٣٠، مايو ١٩٣٠، مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات - المحاكم الشرعية والأهلية، ص ٧٧٧-٧٧٩.

(145) Safran, Op. cit, P.77.

(١٤٦) راجع الطهطاوي، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج ٢، ص٣٨٧،٣٩٣-٣٩٤

(147) Heyworth-Dunne, An introduction to the history of education in modern Egypt, London, 1939, P.374.

(148) Ibid , P.375 .

ويتشكك الدكتور محمد عمارة في صحة هذا التاريخ، علي أساس أن الطهطاوي قد أصدر "المرشد الأمين" عام ١٨٧٣ بتكليف رسمي كي يدرس في مدارس للبنين و البنات قائمة بالفعل، وهكذا يرجح عمارة وجود مدارس للبنات في مصر قبل هذا التاريخ.

راجع: محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، ١٩٨٨، ص ٣٤٧- ٣٤٩ .

(١٤٩) راجع: الأفغاني، ما يؤول إليه أمر المسلمين في المستقبل، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص٥٣.
(١٥٠) لطيفة محمد سالم، المرأة المصرية والتغيير الاجتماعي ١٩١٩-١٩٤٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص١٦.
(١٥١) راجع: المنار، مج٢ ، ٥أغسطس ١٨٩٩، تعليم النساء، ص ٣٣٢- ٣٣٤ & وراجع أيضاً: المنار، مج١٠، يونيو ١٩٠٧، حال النساء المسلمات في هذا العصر، ص ٢٥٢.
(١٥٢) راجع: المنار، مج١٢، يونيو ١٩٠٩، خطبة خطيبة مصرية على النساء "باحثة البادية"، ص٣٥٦-٣٦٠ ، ٣٧٠.
(١٥٣) المنار، مج٥ ، ٢٨ فبراير ١٩٠٣، مسألة النساء - مضار تربية النساء الاستقلالية في الإفرنج، ص٨٨٨.
(١٥٤) المنار، مج٨ ، ٦ مايو ١٩٠٥، الحياة الزوجية (٣)، ص١٨٦-١٩٠.

(155) Shahin. Emad, op.cit, p.72 .

(١٥٦) قاسم أمين، تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ٣٤٤.
(١٥٧) راجع : نفسه، ص ٣٢٩ ، ٣٤٦-٣٤٩.
(١٥٨) المنار، مج١ ، ٥ ربيع الثاني ١٣١٦هـ، تربية البنات، ص ٤٣٦-٤٣٧.
(١٥٩) المقطم، ٨ سبتمبر ١٩٠٣، الأمهات والبنات: شكوى الأمهات عندنا.
(١٦٠) المنار، مج٦ ، ٢٢ سبتمبر ١٩٠٣، شكوى الأمهات من تربية البنات، ص٥٠٧-٥٠٩.
(١٦١) نفسه، ص ٥٠٩-٥١١.
(١٦٢) راجع مثلاً: هدى شعراوي، مصدر سابق، ص ٢٦١-٢٦٢.
(١٦٣) المنار، مج٢٩، سبتمبر ١٩٢٨، المرأة المسلمة ونهضتها الحاضرة "أحمد جميل الرافعي"، ص٣٥٩.

(١٦٤) نفسه، ص ٣٦٠.
(١٦٥) نفسه، ص ٣٦١.
(١٦٦) المنار، مج٣٣، أكتوبر ١٩٣٣، الرجل والمرأة "عبد الله عفيف"، ص ٤٧٢.
(١٦٧) راجع: المنار، مج٤، ٩ فبراير ١٩٠٢، نساء المسلمين وتربية الدين، ص ٨٤١-٨٤٢.
(١٦٨) المنار، مج٨ ، أغسطس ١٩٠٥، حقوق المرأة في الإسلام، ص٥١٦.
(١٦٩) المنار، مج٨ ، ٦ مايو ١٩٠٥، الحياة الزوجية (٣)، ص ١٨٣ .
(١٧٠) المنار، مج٨ ، ٣١ أغسطس ١٩٠٥، تبرج النساء بمصر، ص٥١٩.
(١٧١) المنار، مج٥ ، ٧ يونيو ١٩٠٢، قوانين التعليم الرسمي (٣)، ص١٩٣-١٩٤.
(١٧٢) المنار، مج٣٠ ، يولية ١٩٢٩، الجمع بين الذكران والإناث في المدارس و مسألة التجديد والتجدد، ص١٢١.
(١٧٣) نفسه، ص ١٢٦-١٢٧.
(١٧٤) نفسه، ص ١٢٤-١٢٥.
(١٧٥) إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم، ترجمة: عدلي طاهر نور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨ ، الجزء الثاني، ص ٥٥.
(١٧٦) عماد هلال، البغايا في مصر: دراسة تاريخية إجتماعية ١٨٣٤ - ١٩٤٩، العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص١٦٠.
(١٧٧) نفسه، ص١٦٥-١٦٦.
(١٧٨) راجع نص اللائحة في: نفسه ، ص٢٣٨- ٢٤٢.
(١٧٩) عبد الوهاب بكر، مجتمع القاهرة السري ١٩٠٠-١٩٥١، العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١ ، ص ٣٦- ٣٧.
(١٨٠) المنار، مج١، ١٢ ربيع الثاني ١٣١٦هـ، نصيحة في معالجة فضيحة، ص٤٦١-٤٦٢.
(١٨١) راجع مثلاً: المنار، مج٥ ، أغسطس ١٩٠٢، المصريون في أوروبا وسوء التقليد، ص٤٣٩-٤٤٠ & وحول وجهة نظر سابقة على المنار في هذا الموضوع راجع: عبد الله النديم، العدوى الأوربية للبلاد الشرقية، الاستاذ، ١١ ابريل ١٨٩٣، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص ٧٧٩-٧٨١ & وفي واقع الأمر، كانت وجهة النظر تلك صحيحة، حيث يذكر راسل باشا الذي شغل لفترة طويلة منصب حكمدار بوليس القاهرة، أن مناطق ممارسة البغاء الرسمي في القاهرة، قد ارتبطت بالفعل إلى حد كبير بمناطق التركز الأوربي في المدينة للسكن أو العمل.
Russell Pasha. Thomas, Egyptian Service 1902 - 1946 , London, 1949, P.178 .
(١٨٢) راجع: بورتقاليس بك، البغاء أو خطر العهارة في القطر المصري، ترجمة: داود بركات القاهرة ١٩٠٧، ص ١٩-٢٣ & ويذكر راسل باشا في مذكراته، أن أهم مناطق البغاء في القاهرة كانت تشغل في فترة عمله بالعاهرات الأوربيات أساساً، وكان جل هؤلاء العاهرات من المريضات من فئة الدرجة الثالثة اللائى لم يعدن صالحات للعمل في أوربا، ويشرح الرجل أيضاً أساليب أصحاب بيوت الدعارة الأوربيين وعاهراتهن للتهرب من رقابة البوليس بالاستعانة بالامتيازات الأجنبية، خاصة عبر تغيير التبعية القنصلية باستمرار.
Russell Pasha, Op.Cit, pp.179-182

(١٨٣) المنار، مج١٠، إبريل ١٩٠٧، البغاء أو خطر العهارة في القطر المصري، ص١٥٢-١٥٦.
(١٨٤) المنار، مج١٣، أكتوبر ١٩١٠، مضار البغاء ومفاسده، ص ٦٨٤-٦٨٧.
(١٨٥) نفسه، ص ٦٨٧.
(١٨٦) راجع حول التقرير: عماد هلال، مرجع سابق، ص ٧٤-٧٥.
(١٨٧) المنار، مج٢٦، مارس ١٩٢٦، تقرير الدكتور فخري "محمد العدوى"، ص٧٩٧-٧٩٨.
(١٨٨) المنار، مج٢٦، مارس ١٩٢٦، تعليق المنار على تقرير الدكتور فخري، ص٧٩٨-٧٩٩.
(١٨٩) راجع نص التقرير في: المنار، مج٢٧، يونيه ١٩٢٦، محاربة البغاء "محمود أبو العيون"، ص٢٣٣-٢٣٥& وحول مجمل جهود الشيخ أبو العيون في مكافحة البغاء الرسمي راجع: عماد هلال، مرجع سابق، ص ٢٠٤-٢٢٠.
(١٩٠) عماد هلال، نفسه، ص ٢٢٥.
(١٩١) المنار، مج٣٢، يوليه ١٩٣٢، لجنة بحث موضوع البغاء الرسمي، ص ٥٥٩-٥٦٠.
(١٩٢) عبد الوهاب بكر، مرجع سابق، ص ٢١.

الفصل الخامس

المنار وقضايا التربية والتعليم

سنحاول في هذا الفصل، دراسة موقف المنار من قضايا التربية والتعليم، ولسوف نبدأ بتتبع رؤيتها لواحد من المفاهيم الجوهرية في منظومة الإصلاح الإسلامي وهو مفهوم "تربية الأمة"، ثم ندرس بعد ذلك موقفها من التعليم الديني في الأزهر، ومحاولتها التطبيقية ـ أو بالأحرى محاولة صاحبها رشيد رضا ـ لإقامة تعليم ديني "نموذجي" مواز له يتخلص من عيوب الدراسة فيه ويمزج بين علوم الدين وعلوم الدنيا، فيما عرف باسم "مدرسة الدعوة والإرشاد"، كما سندرس أيضاً مواقف المنار إزاء أشكال التعليم "العصري" التي ظهرت في العالم الإسلامي مع الاحتكاك بالغرب، ونعنى هنا المدارس الحكومية والأهلية والأجنبية الحديثة، والجامعة المصرية.

المنار وتربية الأمة:ـ

إذا كانت الإشكالية المركزية التي وجهت عمل الإصلاح الإسلامي كله، هي عجز العالم الإسلامي عن مواجهة التحدي الغربي، فإن هذا العجز كان نابعاً لدى هذا الإصلاح من عامل أساسي، هو افتقار الأمة الإسلامية إلى "تربية" تستعيد بها روح "الجماعة" الغائبة، ووعيها المشترك بروابطها الكلية ومصلحتها العامة، وبهذا المعنى يمكن القول، أن الإصلاح الإسلامي ذاته كان بالأساس عملية "تربوية" يتم فيها التوجه إلى الفرد، وصولاً إلى الهدف النهائي وهو تربية مجموع الأمة، بشكل يؤهلها لمواجهة تحدى "الغرب".

كان محمد عبده في ضوء إدراكه لحال المسلمين في صراعهم مع الغرب، أهم من بلور هذا المفهوم للإصلاح المرتكز على العلاقة بين تربية الأفراد وتربية الأمة، حيث أكد الشيخ مراراً أن مشكلة المسلمين المعاصرين هي التشتت وغياب الثقة وانعدام التضامن بينهم، وشيوع الشكوك والوساوس والأوهام فيهم، مشدداً على أن هذا كله ليس إلا نتيجة لغياب التربية التي تصلح أخلاق الفرد وتخلق التضامن بينه وبين غيره "من أفراد جامعته" حتى يتكون على مستوى الأمة "شعور واحد وروابط واحدة"(١).

وفي هذا السياق، أوضح عبده بشكل حاسم ـ استناداً إلى مفهوم غربي كلاسيكي مفاده أن المجتمع ليس إلا مجموع وحداته الصغيرة ـ أن روابط التربية توجد أولاً في الأفراد والعائلات، ثم تنتقل منها إلى مجموع الأمة(٢).

ورثت المنار عن عبده هذا المفهوم التربوي للإصلاح، الذي يربط بين الفرد وبين الأمة، فأكد رشيد رضا دوماً دور التربية كمصدر للإرادة الجماعية، معتبراً إياها حجر الزاوية في تدعيم روابط الأمة "الملية والقومية والوطنية"، ليخلص في النهاية إلى أن التربية – بهذا المعنى- هي أساس تكوين الأمة ذاتها[٣]، وعلى هذه الخلفية، كان منطقياً أن يركز الرجل ـ في سياق اقتراح الأساليب الكفيلة بمواجهة الغرب حضارياً ـ على التربية كمرحلة أولية ضرورية وسابقة على أية مواجهة، على أساس أن مثل هذه المواجهة تظل غير ممكنة حتى يستقر في قلب كل فرد "معنى الأمة" ويشعر "بأن منزلته من سائر الأفراد كمنزلة يده أو عينه من سائر بدنه" وبأن "علمه وعمله لا شرف له فيهما إلا إذا صرفهما لمنفعة الأمة والبلاد"[٤].

استناداً إلى هذا الإحساس بأولية وأسبقية التربية، جرت على صفحات المنار أحياناً مفاضلة بينها وبين التعليم، فرغم تشديد المنار الدائم على التلازم بين التربية والتعليم كدعامتين أساسيتين للإصلاح الإسلامي بمجمله[٥]، فقد كان واضحاً فيها دائماً ـ استناداً إلى عبده ايضاً[٦] – أن تعليم الأمة كافة المعارف الحديثة، يأتي كعملية تالية لتربيتها التي تشكل الجوهر الحقيقي للإصلاح، وفى هذا السياق اعتبرت المنار، أن إشاعة التعليم قبل استكمال تربية الأمة، هي مسألة ربما يكون ضررها أكبر من نفعها، ومن هنا أكد رشيد رضا أن "منفعة التعلم رهينة بحسن التربية"[٧].

* * *

هذه الرؤية للتربية، التي تركز على جانبها "الجماعي" باعتبارها الوسيلة الأساسية لخلق روح الأمة وتقوية روابطها ودعم إدراكها لمصالحها المشتركة، انعكست على تعريف المنار للتربية وتصنيفها لموضوعاتها الرئيسية.

على مستوى التعريف، كانت "التربية" في المنار مفهوماً جماعياً وعاماً، حيث كانت تعنى بالتحديد "بث الفضائل في جميع طبقات الأمة"[٨]، وحتى حين قدمت المنار في بعض الأحيان، تعريفات ذات طابع فردى للتربية ترتكز على كونها محاولة لتأهيل قوى الفرد الجسدية والنفسية والعقلية للنمو المستمر والوصول إلى الكمال، كانت "منفعة" هذه التربية ينبغي أن تعود دائماً على الأمة و"الملة"[٩].

أما على مستوى التصنيف، فقد اعتبرت المنار أنه يمكن تقسيم موضوعات التربية بالمعيار الفردي، إلى "تربية الجسد وتربية النفس وتربية العقل" أو إلى "تربية الوالدين وتربية المدرسة"، لكنها أولت مع ذلك أهمية كبيرة للمعيار الجماعي أيضاً،

حين اعتبرت أنه يمكن تصنيف التربية إلى "تربية الأفراد وتربية الأمم" موضحة أن المراد بتربية الأمم هو "إحداث انقلاب عام في حالة الأمة ونقلها من طور إلى طور أعلى منه وأرقى، سواء على صعيد الحياة المادية أو المعنوية"(١٠).

* * *

إذا كانت المنار قد أكدت محورية "التربية" كعنصر أساسي في خلق روح الأمة وبلورة رؤيتها الجماعية الموحدة لنفسها وللعالم ، فإنها لم تفعل ذلك على أساس تقني مجرد غايته إكساب الناس مهارات معينة تؤهلهم للتواصل الاجتماعي، بل على أساس مثال أيديولوجي صارم يوجهه الدين بالدرجة الأولى، وبهذا المعيار، يمكن القول أن التربية من منظور المنار كانت جهداً متواصلاً يهدف إلى خلق "أمة مؤمنة"(١١).

على هذه الخلفية، قدمت المنار الدين دائماً كمحور أولي للعملية التربوية، باعتباره الرابط الأساسي للأمة، الذي تتأسس عليه بقية روابطها وجوامعها، وشددت على أن التربية الدينية هي جوهر كل تربية عقلية أو نفسية، رافضة محاولة البعض الاستغناء عن الدين في التربية بإقامتها على أساس العلم والعقل المجرد، ومؤكدة أن الدين هو أقصر طريق لزرع الفضائل في الناس وتنفيرهم من الرذائل، على المستوى العام والخاص(١٢).

هذه النظرة للدين باعتباره أساس التربية، قادت المنار إلى الإفصاح عن جانب من أهم جوانب رؤيتها لذاتها ولمشروع الإصلاح الإسلامي كله، حين قدمت تصوراً "نخبوياً" اعتبرت بمقتضاه أن المصلح الإسلامي هو بالأساس "مرب للأمة"، منيطة به - دون سواه- مهام هذه التربية، باعتباره الوحيد القادر على "علاج" الأمة من "أمراضها الاجتماعية" وتخليص أبنائها من أنانيتهم واستغراقهم في أمورهم الشخصية، وزرع فكرة الروابط الاجتماعية والمصالح العامة فيهم(١٣).

وبمعنى معين، ربما يفسر اختصاص المنار المصلح الإسلامي بالذات بمهمة تربية الأمة، ما ظهر فيها دائماً من انتقادات مريرة لنمط التربية الأوربي الحديث الذي شاع في مصر خاصة عن طريق المدارس الأجنبية ونظيرتها الحكومية والأهلية منذ عهد إسماعيل على الأقل، حيث جسدت هذه الانتقادات حالة من الخصومة الموضوعية الناتجة - حسب المنار- عن إغفال "التربية الحديثة"، الدور التربوي المحوري للدين، كما جسدت أيضاً - فيما نريد- حالة من الخصومة الذاتية المباشرة، الناتجة عن كون هذه التربية قد أزاحت المصلح الإسلامي عن أحد مواقعه الأساسية التي تمكنه من

"توجيه" الناس، وحرمته من دور كان يراه دوماً حقاً أصيلاً له(١٤)، ومن الملاحظ في هذا السياق، أن حالة المرارة تلك قد تفاقمت بوضوح مع الوقت، نتيجة لاستقرار التربية الحديثة بطابعها الوطني "العلماني" كنمط سائد، وإزاحة الدين نسبياً عن موقع الصدارة في هذا المجال، نتيجة لأجواء العشرينيات ذات الطابع العلماني الواضح(١٥).

* * *

في إطار تناولنا لرؤية المنار لقضية التربية، ينبغي علينا أن نحدد موقفها من واحدة من أهم المسائل المتعلقة بها، وهى مداها الزمني، وقد أتبعت المنار بوضوح في هذه المسألة، رأى محمد عبده الخاص بتربية الأمة بشكل متدرج وبطئ في حيز زمني طويل يستغرق أجيالاً(١٦)، متجاهلة موقف الأفغاني الذي رفض بحسم هذا التصور التدريجي البطيء لتربية الأمة(١٧)، حيث أكد رشيد رضا أن إصلاح الأمة هو كتربية الطفل يجب أن يتم "بالتدريج الطبيعي" الذي هو من "سنن الله"، على أساس أن الطفرة لا مصير لها إلا الفشل(١٨)، ولا شك أن أتباع المنار رأى عبده بهذا الخصوص، جاء بالأساس نتيجة اتخاذها نفس خياراته القاضية بالابتعاد عن السياسة ومسالمة الاستعمار والرغبة في تأجيل الصراع معه، على الأقل في المرحلة الأولى من تطور رؤيتها للاستعمار الغربي.

وتأسيساً على هذا التصور التدريجي طويل الأمد للتربية، اهتمت المنار بقوة "بتربية الأطفال" بشكل خاص، معلنة بوضوح أن تربية الأطفال هي أساس تربية الأمة كلها(١٩).

في هذا الإطار، رفضت المنار بحسم العادة التي كان يتبعها بعض الأثرياء والكبراء في مصر في زمنها، وهى أن يعهدوا بتربية أبنائهم إلى مربيات أوروبيات، مؤكدة أن هذا يؤدى إلى تنشئة الأبناء على آداب وأخلاق غير آداب أمتهم وأخلاقها(٢٠)، وهو ما يعنى ـ على المدى الطويل ـ تكريس نوع من التنافر النفسي والعقلي بين عناصر الأمة، بشكل يستحيل معه توحيد توجهاتها وأهدافها لتكون "أمة عزيزة راقية"(٢١).

وقد بلغ اهتمام المنار بتربية الأطفال، إلى حد أن كتب رشيد رضا مجموعة من المقالات، قدم فيها نصائح مباشرة للأمهات والآباء حول كيفية العناية بأبنائهم حتى في مرحلة ما قبل الولادة(٢٢)، ومرحلة الرضاعة والطفولة المبكرة(٢٣)، وربما كانت أهم هذه النصائح هي نصيحته القاضية بضرورة عدم تربية الأبناء على أساس الغلظة والشدة والترهيب(٢٤)، التي ربطها ـ تأثراً بابن خلدون بشكل خاص(٢٥)ـ بتصوراته عن تربية

الأمة، حين أكد أن استخدام الغلظة في التربية ، يؤدى إلى تنشئة أبناء الأمة على النفاق واعتياد الذل والرضا بالظلم وضعف الإرادة وعدم التطلع إلى المجد، وهو ما يفقد الأمة بأسرها فضائل القوة وحس السيادة والاستقلال(٢٦).

وفى سياق الاهتمام بتربية الأطفال أيضاً، طرحت المنار أحياناً أسلوباً للتربية يقوم على تنمية القوى الجسمانية والمهارات العملية لدى الأطفال، فيما يذكر بمقولات "التربية الطبيعية" التي أعتمدها جان جاك روسو خاصة(٢٧)، ويرتبط بهذا الأمر قيام المنار على امتداد مجلدها الخامس، بنشر كتاب "أميل القرن التاسع عشر" للمؤلف الفرنسي "الفونس إسكيروس" مترجماً إلى العربية ومسلسلا في حلقات، وقد كان المؤلف في هذا الكتاب يحاكى كتاب روسو "إميل" الذي كان قد عرض فيه بعض أفكاره حول "التربية الطبيعية"(٢٨).

ويجسد قبول المنار هذا النمط للتربية الطبيعية للأطفال-الذي صاغه فلاسفة ورجال فكر غربيون بالأساس- إستعداداً من نوع ما لديها لقبول نتاجات الغرب حتى على الصعيد الفكري، ما دام لهذه النتاجات فوائد عملية ثابتة، لا تتصادم مع المنظومة الفكرية السلفية التى تمثلها المنار.

المنار والتعليم في الأزهر :-

إذا انتقلنا لدراسة موقف المنار من أشكال التعليم المختلفة التي كانت قائمة في عصرها، فأول ما يواجهنا هو موقفها من التعليم الديني السائد، ونعنى هنا تحديداً موقفها من المؤسسة الأزهرية والتعليم الذي كانت تقدمه، وهو موقف كان قريباً إلى حد كبير من موقف محمد عبده.

وبمعنى أساسي، كان التعليم في الأزهر قد وصل قبل قرون من صدور المنار إلى حال من العقم يثير الشفقة، حيث سادته روح تقليدية تلقينية أساسها استظهار حواشي وشروح المصنفين المتأخرين، وغلبته الشكلانية والنصوصية والاستغراق في التفاصيل والمماحكات اللفظية، وهو ما أدى إلى انصراف الأزهريين عن الدنيا وشئونها ونظرهم بقدر كبير من العداء للعلوم الحديثة التي اعتبروها مضلة وخطرة، أو تافهة وغير ذات قيمة على أحسن الفروض(٢٩).

وقد زاد من عمق الأزمة في الأزهر، عدم وجود نظم جدية للدراسة فيه، وهو ما أشاع بين جنباته الفوضى والتسيب، حيث لم تكن هناك أوقات معينة للدروس ولا قواعد محددة للثواب والعقاب، كما لم يكن هناك تدرج واضح للدراسة ولا "امتحانات" تختبر قدرة الطلاب على التحصيل المنظم(٣٠).

هذه العوامل كلها، هي التي جعلت محمد علي ينصرف عن تطوير المؤسسة الأزهرية ويضطر إلى بناء مؤسسات تعليمية موازية لها، حيث لم يكن الأزهر - مع ما ساده من جمود ورجعية - مؤهلاً لاحتضان مشروعه التعليمي الحديث، والوفاء باحتياجات دولته من الكوادر المهنية المختلفة(٣١)، ورغم أن ثمة محاولات للإصلاح المحدود والخجول قد تمت في الأزهر في عهد إسماعيل(٣٢)، إلا أن مناخ الجمود السائد قد أحبط هذه المحاولات(٣٣)، وهو ما كرس مع الوقت، اتجاه الدولة للانصراف عنه ودعم المؤسسات التعليمية الحديثة الموازية له(٣٤).

* * *

تأسيساً على كل هذه المعطيات، بدأ محمد عبده منذ منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر محاولته لإصلاح التعليم في الأزهر، الذي كان يعتقد بفساده جذرياً(٣٥)، فعمل على إقناع مشايخ الأزهر بضرورة ترك قراءة الحواشي والشروح والاقتصار على متون المصادر الأساسية وحدها، مطالباً بضرورة تأليف كتب فقهية مختصرة تمتاز بالسهولة والإيجاز والوضوح، حتى توفر على الطلاب سنوات تضيع من أعمارهم في قراءة الحواشي والشروح(٣٦)، وفي الإطار ذاته، كان عبده - من خلال مجلس إدارة الأزهر الذي تشكل عام ١٨٩٦بدعم من الخديوي عباس حلمي حين كان على وفاق معه وقتذاك - هو الروح المحركة وراء مجموعة من الإصلاحات الهامة في الأزهر، حيث صدر نتيجة لجهوده قانون لتنظيم الدراسة فيه، كان من أهم مواده إدخال بعض العلوم الحديثة للتدريس في الأزهر وهى التاريخ والجغرافيا والفلك والحساب والهندسة، و وضع نظام ثابت للامتحانات فيه، وتقرير "مكافآت" مالية للطلبة الناجحين في العلوم الدينية وكذا في العلوم العصرية التي تم إدخالها حديثاً، بغرض ترغيب الطلبة في التحصيل العلمي(٣٧).

ومع صدور المنار، أيدت المجلة بقوة هذه الإصلاحات، فهاجم رشيد رضا فقهاء الأزهر المحافظين ممن قاوموا محاولة عبده إدخال "العلوم العصرية" إلى الأزهر بحجة منافاتها للإسلام ، مؤكدا ضرورة هذه العلوم لارتقاء الأمم(٣٨)، كما هاجم رضا أيضاً أسلوب التعليم في الأزهر، القائم على استظهار الشروح والحواشي، مطالباً- كعبده - بالتخلي عنه والعودة لدراسة أصول الإسلام من القرآن والحديث وكتب الفقه الأساسية مباشرة(٣٩)، كما أفسح الرجل المجال في مجلته، لانتقادات غيره من الكتاب لأساليب التعليم والحياة في الأزهر(٤٠).

وعلى مستوى آخر، أيد رضا محاولات وضع نظام ثابت لامتحان طلاب الأزهر، مؤكداً أن عدم وجود نظام كهذا يؤدى إلى كثير من مظاهر الخلل والتسيب، ومهاجماً بعنف مشايخ الأزهر المحافظين ممن يعيقون وضع مثل هذا النظام(٤١).

وفى إطار دعم المنار لإصلاحات عبده في الأزهر، أهتم رشيد رضا بنشر بعض الإحصائيات التي توضح تفوق وتميز طلبة الأزهر الذين اختاروا دراسة العلوم العصرية إلى جانب العلوم الشرعية على نظرائهم ممن اقتصروا على العلوم الشرعية وحدها، من خلال نسب النجاح وأعداد الناجحين، مؤكداً أثر دراستهم للعلوم العصرية بالذات، في تحسن مستوى أدائهم العلمي حتى في العلوم الشرعية(٤٢)، كما نشرت المنار أيضاً، مقالات لبعض طلاب الأزهر من مؤيدي إصلاحات عبده، الذين درسوا العلوم العصرية وتفوقوا فيها، دارت حول بيان فوائد دراسة هذه العلوم من الوجهة العملية والذهنية، وبيان لزومها لنهضة الإسلام في مواجهة تفوق الغرب وطغيانه على بلاد المسلمين(٤٣).

وحين بدأ الخديوي ورجاله في إعاقة جهود عبده لإصلاح الأزهر، في إطار الصراع بين الخديوي وبين كرومر الذي كان عبده حليفاً قوياً له(٤٤)، استمرت المنار في دعم إصلاحات عبده، وهنا نلاحظ أن رشيد رضا قد دافع عن فكرة تخصيص مكافآت لطلاب الأزهر الناجحين في الامتحانات، حتى بعد إلغاء الخديوي لهذه المكافآت نتيجة تحريض خصوم عبده في الأزهر، كما أثنى رضا على محاولات أنصار عبده داخل الأزهر، إعادة هذه المكافآت لما لها من جدوى في تحفيز الطلاب على الدراسة، وهي المحاولات التي كللت بالنجاح في النهاية، حين قرر أحد رجال الأزهر وهو الشيخ عبد الرحيم الدمرداش، تخصيص مكافأة من ماله الخاص تصرف للمتفوقين في امتحانات العلوم الشرعية والعلوم العصرية سواء بسواء(٤٥).

ومع وصول الصراع بين الخديوي وبين عبده إلى ذروته، باستقالة الأخير من مجلس إدارة الأزهر قبيل وفاته بشهور قليلة(٤٦)، حاول شيخ الأزهر عبد الرحمن الشربيني ـ الذي عينه الخديوي في هذا المنصب للقضاء على إصلاحات عبده ـ تعطيل دراسة العلوم الحديثة وإلغاء نظام الامتحانات السنوية الذي كان عبده قد أقره، لكن الشيوخ الموالين لعبده في الأزهر قاوموا هذه التوجهات وأفشلوا محاولات إلغاء نظام الامتحانات(٤٧)، وقد تلقت المنار هذه التطورات بالترحيب ـ خاصة وأن المشرف على تنظيم الامتحانات كان هو الآخر موالياً لعبده، وهو وكيل الأزهر الشيخ محمد شاكر ـ فأكد رشيد رضا أنه رغم ما يلقاه تحديث أساليب الامتحانات من مقاومة كبار مشايخ

الأزهر، إلا أن"الأزهريين المنصفين يفضلون نظام الامتحان على ما كان قبله"(٤٨).

* * *

بعد وفاة محمد عبده ورحيل كرومر عن مصر، حاول الخديوي عباس حلمي الثاني إدخال بعض الإصلاحات التعليمية في الأزهر، فأصدر قانوناً عام ١٩٠٨ لتنظيم الدراسة فيه وفى معاهده الدينية، وقد جعل هذا القانون الدراسة في الأزهر على ثلاثة مراحل وجعل لكل مرحلة نظاماً وعلوماً خاصة، وأوجب على كل طلبته دراسة العلوم الحديثة إجبارياً بعد أن كانت من قبل اختيارية(٤٩).

وقد أثار تحويل هذا القانون دراسة العلوم الحديثة من اختيارية إلى إجبارية غضب طلاب الأزهر، فأضربوا عن الدراسة وخرجوا في مظاهرات في الشوارع اشتبكوا فيها مع مشايخهم ومع الأمن، مطالبين بالعودة للعمل بقانون ١٨٩٧ الذي لا يوجب دراسة العلوم الحديثة(٥٠).

وفي تعليقها على هذه التطورات، تعاطفت المنار بوضوح مع الطلاب المضربين، فركز "حسين وصفى رضا" في مقال له على ما شاب تنفيذ القانون من عيوب وأخطاء تنظيمية، واصفاً النظام الدراسي الجديد بالعقم والفشل ومعلناً تأييده القوى لمظاهرات الطلاب وإدانته سلوك مشايخ الأزهر الذين عارضوها وحرضوا الخديوي وحكومته للقضاء عليها بعنف، وفى هذا المقال، بسط رضا مطالب الطلاب التعليمية والمهنية مشدداً على عدالتها ومركزاً على ما يمكن أن يجلبه فرض دراسة العلوم الحديثة على من لم يدرسها منذ بداية حياته التعليمية من المشاكل، وقد عقد الرجل في هذا السياق مقارنة بين القانون القديم ـ قانون ١٨٩٧ الذي كان محمد عبده وراء إقراره ـ وبين القانون الجديد، خلص منها إلى القول بأفضلية حاسمة للقانون القديم، لأنه يراعى رغبات الطلبة وميولهم ولا يظلمهم، ويلاحظ هنا، أن رضا كان حريصاً على تبرئة الطلبة المتظاهرين من تهمة الجمود التي ألصقت بهم لرفضهم جعل دراسة العلوم الحديثة إجبارياً، حيث أكد أن هذا الرفض ناتج عما في القانون من الاضطراب والتشوه، مشدداً على أن طلاب الأزهر أيدوا دراسة العلوم العصرية "أيام كان كثيرون من واضعي النظام الجديد يحاربونها ويرمون مزاوليها بالضلال والكفر"(٥١).

وفى واقع الأمر، يبدو لنا موقف حسين وصفى رضا سليماً، فرغم أن أوساط القصر قد حاولت فعلاً اتهام الطلبة بالجمود ورفض التطور(٥٢)، إلا أنه ظهر واضحاً أن ثمة أخطاء علمية وتنظيمية كبيرة قد شابت وضع النظام الجديد وتنفيذه، خاصة فيما يتعلق

بإلزامية العلوم العصرية[٥٣]، ويدعم رأينا هذا، أن طلاب الأزهر قد قبلوا فيما بعد هذا النظام الجديد، بعد التراجع عن عنصر الإلزام فيه ومنح امتيازات للمعاهد الدينية التي تقبل تطبيقه[٥٤].

* * *

في بداية العشرينيات، بدا واضحاً أن ثمة أزمة كبيرة تحيط بالمؤسسة الأزهرية ، ففي الوقت الذي تضاعفت فيه أعداد خريجي الأزهر بشكل كبير ضاقت معه جنبات الجامع العتيق عن استيعابها، كانت مؤسسات تعليمية أخرى رعتها الدولة كبديل عن جمود الأزهر ـ كدار العلوم ومدرسة القضاء الشرعي ـ قد صارت منذ مدة طويلة المنبع الرئيسي لشاغلي وظائف القضاء الشرعي وتدريس اللغة العربية، وهو ما سد أبواب هذه الوظائف في وجوه الأزهريين بعد أن كانوا يحتكرونها، وقد زاد من حدة هذه الأزمة، إحساس الأزهريين المتصاعد في هذه الفترة، أن متطلبات الحياة المدنية الحديثة قد تخطت مناهجهم ووسائلهم[٥٥].

هذا المناخ المحبط والمأزوم، قاد طلاب الأزهر في منتصف العشرينيات للقيام بتحركات ذات طابع مطلبي، ومن ذلك ما حدث في عهد وزارة سعد زغلول، حين خرج الأزهريون في مظاهرات عارمة، مطالبين بإصلاح أوضاعهم ومساواتهم بحاملي شهادات وزارة المعارف في التوظيف، وبإلحاق دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعي بالأزهر وفتح وظائف تدريس الدين واللغة العربية في المدارس أمام الأزهريين، ومن اللافت أنه كان ضمن هذه المطالب ـ ربما تأثراً بالمناخ العلماني في هذه الفترة ـ مطلب يختص بإرسال بعثات إلى الجامعات الأوربية لدراسة العلوم التي تناسب التعليم في الأزهر كأسس التربية وفلسفة الأديان[٥٦].

ورغم أن هذه التحركات الأزهرية، لم تكن بعيدة البتة عن الصراع الذي أحتدم في هذه الفترة بين الوفد والقصر- حيث أستخدم القصر ورجاله الأزهر كساحة من ساحات هذا الصراع بشكل تجلى في محاولات القصر إقناع الأزهريين بأن حكومة الوفد لا ترغب في إجابة مطالبهم، وفى تلبية بعض هذه المطالب في عهد الوزارة الزيورية الأولى الموالية للملك[٥٧] - فإن المنار لم تعر هذا الجانب السياسي أي اهتمام وتناولت الأمر كله من جانبه المطلبي البحت، بسبب تعاطفها التقليدي مع الوفد وزعيمه سعد زغلول تلميذ محمد عبده، فوجدناها تنشر مذكرة الأزهريين التي طرحوا فيها مطالبهم[٥٨] وكذلك قرارات اللجنة التي شكلتها حكومة زيور بإجابة بعضها، دون

تعليق، بل ربما بروح متعاطفة مع الوفد تحاول التماس الأعذار له لعدم تمكنه من تلبيتها(٥٩).

وكانت القضية الوحيدة التي اهتمت المنار بمناقشتها من هذه المطالب هي قضية إيفاد بعثات من طلاب الأزهر للدراسة في أوربا، حيث أتخذ رشيد رضا إزاء هذا المطلب موقفاً متحفظاً وحذراً ـ كرد فِعل للمناخ العلماني السائد ـ فأكد أن تنفيذ هذا المطلب ربما يكون مفسده من أكبر المفاسد التي يمكن أن تقضى على الأزهر نفسه "فقد تعلم بعض متخرجي الأزهر في مدارس أوربا، فعادوا إلى مصر يفسدون ولا يصلحون، وهم من دعاة الحكومة اللادينية والإلحاد في البلاد"(٦٠).

* * *

مع استمرار المناخ العلماني في مصر قرب نهاية العشرينيات، وتبلور نظام تعليمي عصري يتخذ مناهج حديثة تسمح بحرية التفكير في كافة مسائل العلم والدين ـ كما تجلى في المدرس المدنية الإرسالية والحكومية، وكذلك في الجامعة المصرية ـ بدأ يتكون في بعض أوساط المؤسسة الأزهرية، إحساس قلق بضرورة القيام بتغيير ما على مستوى العقلية التعليمية السائدة في الأزهر، يجعلها أكثر قرباً من واقع الحياة وتفاعلاً مع روح العصر، وإن أمتاز هذا الإحساس بالغموض والتردد والعمومية البالغة في كثير من الأحيان(٦١).

وعلى مستوى معين، كان تعيين الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخاً للأزهر عام ١٩٢٨، انعكاسا لهذه الروح الباحثة عن الإصلاح والمترددة إزاء تبعاته في الوقت ذاته، وضمن هذا التصور، يمكن فهم محاولة الرجل لإصلاح الأزهر، حيث قدم مذكرة لرئيس الوزراء حول هذا الموضوع، ركزت بالأساس ـ كما حدث عامي ١٩٢٤ و ١٩٢٥ـ على الجوانب المطلبية والمهنية للأزهريين، كتحجيم دور دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعي في تخريج مدرسي اللغة العربية والقضاة الشرعيين وإعادة ذلك إلى الأزهر مرة أخرى، أما في الجوانب العلمية والمنهجية، فقد امتازت المذكرة بالتردد والشكلية، فاقتصرت على المطالبة ببعض التقسيمات غير الجوهرية لمراحل التعليم في الأزهر، وتحدثت بلغة إنشائية عامة عن ضرورة إصلاح التعليم فيه بإقامته على الفهم واستخدام العقل بدلاً من التلقين والاستظهار، وتخليصه من "الزوائد" حتى يكون طلبته قادرين على فهم الدين فهماً صحيحاً "من ينابيعه الأولى"(٦٢).

وقد دعمت المنار مطالب المراغى التي قدمها في مذكرته، خاصة وأنه كان تلميذاً

لمحمد عبده، فأكد رشيد رضا في مقال له، أن تعيين المراغى شيخاً للأزهر خلق فيه روحاً جديدة تحترم العلوم الحديثة وترتكز على "تصور إصلاحي معقول" للدين، مشيداً برؤاه المنهجية لإصلاح التعليم في الأزهر ومهاجماً علماء الأزهر المحافظين الذين انتقدوا هذه الرؤى وقاوموها، وعلى مستوى أخر أيد رضا أيضاً، جهود المراغى في الجوانب المطلبية والمهنية، وخاصة محاولاته توظيف خريجي الأزهر في المدارس وفى الوظائف الحكومية الكتابية(٦٣).

وحين أحبط الملك فؤاد جهود المراغى الإصلاحية وأجبره على الأستقاله، نتيجة لعدم ثقته في الأحرار الدستوريين الذين كان المراغى ينتمي إليهم ـ خاصة وأن المراغى كان قد جاء إلى المشيخة إبان التحالف بين الأحرار الدستوريين والوفد بإصرار من النحاس ورغماً عن الملك(٦٤)- اعتبرت المنار هذا الحدث نتيجة "الدسائس خصوم الإصلاح" مقارنة بينه وبين معارضة شيوخ الأزهر لإصلاحات محمد عبده فيه واستعدائهم الخديوي عباس حلمي ضده(٦٥).

* * *

مع استقالة المراغى وتولى الشيخ الأحمدى الظواهرى مشيخة الأزهر، كان مقدراً للمنار أن تدخل عهداً طويلاً من الخصومة مع المؤسسة الأزهرية، حيث كان الظواهرى رجلاً محافظاً ذا ميول صوفية قوية، كما كان يعلم مدى امتعاض رشيد رضا من الطريقة التي جاء بها خلفاً لصديقه المراغى، وعلى هذه الخلفية، دخلت المنار طوال عهد الظواهرى في سجال عنيف ومتعدد المستويات مع الأزهر، ممثلاً بشكل خاص بأحد كبار رجاله وهو الشيخ يوسف الدجوى، ورغم أن هذا السجال قد دار حول قضايا دينية تفصيلية، إلا أنه كان ـ في محصلته العامة ـ يمثل صراعاً بين عقليتين دينيتين: عقلية المنار السلفية المرتكزة على تعاليم ابن تيميه، وعقلية الظواهرى والدجوى التي تفسح مجالا للتقاليد الدينية والمعطيات الصوفية الحدسية(٦٦).

وقد شدد رشيد رضا حملته ضد الظواهرى على صفحات المنار بعد نهاية عهد صدقي بشكل خاص، فأبرز دوماً دكتاتوريته واعتقاده في الكرامات والخوارق، واتهمه بموالاة استبداد صدقي وتحويل الأزهر إلى ساحة لتصفية الحسابات السياسية والحزبية، وأيد انتفاضة طلاب الأزهر ضده عام ١٩٣٤ واضعاً إياها في سياق المعارضة الشعبية لكل رموز عهد صدقي،حتى أنتهي به المطاف إلى المطالبة باستقالة الرجل وعودة المراغى للمشيخة(٦٧).

وبعد هذه الخصومة الطويلة بين المنار وبين الظواهرى، كان طبيعياً أن يعلن رشيد رضا ابتهاجه بعزله من المشيخة وعودة المراغى إليها حين تم ذلك في إبريل ١٩٣٥، واضعاً كل أماله في إصلاح التعليم الأزهري على عاتق المراغى، بعد أن كرسه خليفة لمحمد عبده في منهجه القائم على "التربية والتعليم الاستقلالي" في الأزهر(٦٨).

دار الدعوة والإرشاد : ـ

بالتوازي مع دعمه على صفحات المنار لمحاولات إصلاح التعليم في الأزهر، كان رشيد رضا ـ في بداية العقد الثاني من القرن العشرين ـ هو الروح المحركة وراء تأسيس "جمعية الدعوة والإرشاد" وهى جمعية أهلية قامت بهدف إنشاء مجموعة من المدارس الدينية، لتخريج "دعاة ومرشدين" يربون الأمة على مبادئ الإسلام وتعاليمه، ويدعون غير المسلمين إلى الإسلام، وبمعنى أساسي، كان هذا المشروع ـ الذي لم يكتمل ولم يسفر سوى عن تأسيس مدرسة واحدة هي "دار الدعوة والإرشاد" ـ محاولة من الرجل لوضع أفكاره التربوية موضع التطبيق، وإقامة شكل تعليمي إسلامي "نموذجي" متعايش مع العصر، يعكس تصوره للتعليم الإسلامي السليم، بعد يأسه ـ جزئياً على الأقل ـ من الأزهر.

وعلى مستوى معين، كانت فكرة هذا المشروع عند رشيد رضا امتداداً تطبيقياً لأفكار أستاذيه الأفغاني وعبده القائلة بضرورة أن يكون أمر التربية والتعليم في يد جمعيات أهلية مستقلة عن الحكومة، على اعتبار أن ذلك هو السبيل الوحيد لتطوير وعي الأمة بفكرة "المصلحة العامة"(٦٩)، كما كانت ـ على مستوى آخر ـ نتاجاً لتأثره القوى بنموذج مدارس الإرساليات الأوربية والأمريكية في العالم الإسلامي، حيث أطلع الرجل في شبابه الباكر منذ كان لا يزال في لبنان، على نظم الجمعيات الإرسالية والمدارس التابعة لها، وأثنى على أساليب التعليم فيها مع رفضه لأهدافه التبشيرية(٧٠)، وعلى هذه الخلفية، دعا رضا المسلمين منذ بداية صدور المنار، لدعم واحتضان الجمعيات الأهلية التي تنشئ المدارس الدينية، وقدم اقتراحات تفصيلية بهذا الشأن(٧١).

ومن الملاحظ أن رضا قد حاول في بداية صدور المنار، الدعوة لمشروعه هذا داخل الأزهر نفسه، حيث أقترح على مجلس إدارته إيفاد بعض المدرسين والطلبة النجباء إلى البلاد والقرى في الريف لوعظ المسلمين وتعريفهم بأصول دينهم، مطالباً إياه أيضاً باختيار بعض المجاورين من الأقطار الإسلامية الأخرى وترشيحهم للوعظ في

بلادهم بعد تدريبهم تدريباً خاصاً، إلا أنه يبدو أن هذه الدعوة لم تصادف داخل الأزهر قبولاً يذكر[٧٢].

* * *

بدأ رشيد رضا مساعيه الجدية لتنفيذ مشروع "جمعية الدعوة والإرشاد" ومدرستها، بعد الانقلاب الدستوري في الدولة العثمانية عام ١٩٠٨، حيث كان الغرض الأساسي لزيارته الطويلة للأستانة بعد سقوط السلطان عبد الحميد ـ والتي دامت عاماً كاملا ـ هو إقناع رجال جمعية الاتحاد والترقي بتبني مشروعه وتنفيذه في عاصمة الخلافة، وقد بذل الرجل جهداً كبيراً لتحقيق هذا الهدف، لكنه فشل في نهاية المطاف، فمن ناحية، تخوف قادة الاتحاديين من طموح المشروع لدعوة غير المسلمين إلى الإسلام وما يمكن أن يجلبه على الدولة العثمانية من سخط الدول الأوربية[٧٣]، ومن ناحية أخرى، تخوف الاتحاديون من أن يكون المشروع ستاراً لعمل سرى مرتبط بالإنجليز يهدف لإسقاط الخلافة العثمانية وإقامة خلافة عربية محلها، وغذى رجال الحزب الوطني في مصر مخاوفهم في هذا الإطار، فرفضوا إقامة المشروع في الآستانة[٧٤].

ونتيجة لما سبق، أضطر رشيد رضا وسواه من القائمين على المشروع إلى اتخاذ القاهرة مقراً رئيسياً للجمعية ومدرستها، وتم إشهار الجمعية في بداية سنة ١٩١١، وجرى انتخاب رشيد رضا "وكيلاً لها وناظراً لمدرستها الكلية المسماة دار الدعوة والإرشاد"[٧٥].

* * *

مع ظهور "جمعية" الدعوة والإرشاد ومدرستها، قدم رشيد رضا رؤية القائمين عليهالأحوال التعليم في العالم الإسلامي ـ ولأحوال العالم الإسلامي عموماً ـ التي دفعتهم للتفكير في إقامتها، وكان محور هذه الرؤية كالعادة هو خطر الغرب وعجز المسلمين عن مواجهته، فأكد الرجل مجدداً أن علة المسلمين هي ارتخاء روابط "الوحدة الملية" وغياب التربية الدينية كعنصر توحيد للأمة، بحيث صار المسلمون عالة على الغرب في كل تفاصيل حياتهم بما فيها أخص ما يلزمهم لمواجهته، مشدداً على أن أشكال التعليم القائم لا تواجه هذه المشكلة، لأن المدارس الحكومية والإرسالية تقتبس "العلم والأخلاق والآداب" من الغرب، وهى لهذا جزء من المشكلة وليست حلاً لها، في وقت يغيب فيه الدور التربوي للمدارس الدينية "ولا

تكاد ترى الأمة منها مرشدين يتعهدونها في البلاد والقرى والمزارع"(٧٦).

إذا كانت تلك هي المشكلة، فقد حدد رشيد رضا الحل لها حين أوضح بصرامة، أن "دواؤنا هو التربية الملية والتعليم العملي، وأول ما يجب البدء به منه تخريج رجال لا هم لهم من حياتهم إلا خدمة الأمة وإصلاح شئونها" هم "المعلمون والمربون" مؤكداً أن ذلك لن يتم إلا "بتربية خاصة وتعليم خاص لطائفة من المسلمين ليكونوا مرشدين ومعلمين لأمتهم ثم لغيرها من الأمم" وهو ما "تألفت لأجله جماعة الدعوة والإرشاد"(٧٧).

وانطلاقاً من هذه الرؤية، حددت المنار أهداف مدرسة "دار الدعوة والإرشاد" فأكدت ابتداء أن الغرض من هذه المدرسة هو إصلاح طرق التربية والتعليم في العالم الإسلامي، بما يكفل للمتعلمين "الاستقلال" في فهم الدين والعمل به(٧٨)، والعمل على نشر التعاليم الصحيحة لمذهب السنة(٧٩)، وصولاً إلى إنجاز الهدف الأساسي، وهو تخريج "دعاة" للإسلام بين غير المسلمين، و"مرشدين" إلى أحكامه بين من يجهلها من أهله(٨٠).

ومن الملاحظ، أن جماعة الدعوة والإرشاد كانت حريصة تماماً في بيانها لأهداف مدرستها، على نفى أية شبهة سياسية عن عملها التربوي، حيث نص نظامها الأساسي بوضوح على أنها "لا تشتغل بالسياسة مطلقاً، لا بالسياسة المصرية ولا بسياسة الدولة العثمانية ولا بسياسة غيرها من الدول"(٨١)، ولا شك أن هذا الحرص على تأكيد ابتعاد الجماعة كمؤسسة تربوية عن السياسة، كان يتماشى مع خط محمد عبده ورشيد رضا اللذان شددا دوماً على هذه الفكرة، كما كان يعكس ـ على مستوى آخر ـ رغبة مزدوجة قوامها نفى اتهامات الحزب الوطني للجماعة ومدرستها من ناحية، ومحاولة الابتعاد عن أي تصادم محتمل مع السلطات البريطانية التي تحكم مصر فعلياً ـ وربما الظفر بتعاطفها أيضاً ـ من ناحية أخرى.

* * *

كي يتسنى لدار الدعوة والإرشاد تحقيق أهدافها التربوية المعلنة، أتبعت أسلوباً قوامه تعليم تلاميذها من الدعاة والمرشدين العلوم الإسلامية بشكل مفصل، مع إكسابهم بعض المعرفة بعلوم العصر "الرياضية والكونية" حتى تساعدهم في عملهم الدعوى(٨٢)، وقد أوضح "النظام الداخلي" للمدرسة طبيعة هذا الأسلوب تفصيلياً، فأكد ابتداءاً أن "دار الدعوة والإرشاد مدرسة كلية إسلامية تدرس فيها جميع العلوم

والفنون التي تدرس في الكليات مع التربية الدينية وزيادة العناية بالعلوم الإسلامية"، مبيناً أن لغة التدريس فيها هي العربية، كما "يتحتم فيها تعلم لغة من لغات العلم الأوربية"(٨٣).

وقد حدد رشيد رضا العلوم التي تدرس في هذه المدرسة في مقال طويل له، بدت فيه بوضوح غلبة العلوم الشرعية واللغوية على العلوم الحديثة، وكان من أهمها: تجويد القرآن الكريم وتفسيره، علم التوحيد، علم الحديث، علم الكلام، البدع والخرافات والتقاليد والعادات التي دخلت على الإسلام، أصول الفقه، حكمة التشريع، علم الأخلاق، التاريخ الإسلامي مفصلاً، التاريخ العام مجملاً وبالذات تاريخ الأديان، علم تقويم البلدان، علم حفظ الصحة، علم الاقتصاد، علم أصول القوانين وحقوق الدول، علم المنطق، علم النفس، علم الاجتماع ـ الذي أولاه رشيد رضا أهمية كبيرة لتأثره بمقدمة ابن خلدون خاصة ـ ، علم سنن الكائنات ـ وهو يشمل عنده الأحياء والكيمياء والطبيعة ـ ، العلوم الرياضية والفلكية، تاريخ الأدب العربي وفقه اللغة العربية والنحو والصرف والعروض، المعاني والبيان والبديع، الإنشاء والشعر والخطابة، لغة أجنبية(٨٤).

ولم يقتصر عمل هذه المدرسة على الجوانب التعليمية وحدها، بل أمتد إلى صياغة مجمل شخصية طلبتها، وفى هذا السياق، فرضت المدرسة على طلبة القسم الداخلي فيها نمطاً حياتياً يكاد يكون عسكرياً، تم فيه تأكيد ضرورة القيام بالرياضات البدنية كالعمل في الأرض والسباحة والمشى والعدو، وضرورة الامتناع التام عن التدخين والانضباط في أوقات الاستيقاظ والنوم، كما تم فيه أيضاً التشديد على طابع جماعي معين للحياة، يخضع فيه الفرد بشكل صارم لاحتياجات الجماعة ومطالبها، تجلى في طقوس أداء صلوات الجماعة وترتيل القرآن وذكر الله بشكل جماعي، وقد تم سن عقوبات توقع على الطلاب الذين يخالفون هذه النظم(٨٥).

وحسب النظام الداخلي للمدرسة، كانت الدراسة فيها ذات مستويين: مستوى المرشدين ومدته ثلاث سنوات، ويصبح المتخرج منه مؤهلاً لإرشاد المسلمين ووعظهم، ومستوى الدعاة- الذي يختار طلابه من خريجي المرشدين- ومدته ثلاث سنوات أخرى، ويصبح المتخرج منه مؤهلاً للدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه بين غير المسلمين(٨٦).

أما بخصوص الامتحانات في المدرسة، فقد جاء في النظام الداخلي أنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع، امتحان لدخول المدرسة، وآخر للاختبار في منتصف كل سنه وأخرها،

وثالث هو امتحان الشهادة الدراسية، وكل منها يكون "السانياً وقلمياً"(٨٧).

* * *

في واقع الأمر، فأن لنا أكثر من ملاحظة بخصوص الرؤية التعليمية التي وجهت عمل مدرسة "دار الدعوة والإرشاد"، ولعل أبرز هذه الملاحظات، هو ما ظهر بوضوح من ضحالة وسطحية المعارف التربوية لمؤسسها ومديرها رشيد رضا، حيث أعتمد الرجل مجموعة معايير منهجية قديمة لا تحقق "استقلال الفهم" الذي كان يطمح إليه، ومن ذلك مثلاً، إصراره في هذه المدرسة على موسوعية التعليم لسائر العلوم المعروفة، بما يظهر عدم إطلاعه بشكل كاف على فوائد مبدأ "التخصص" الحديث، ومن ذلك أيضاً، تأكيده ضرورة الاعتماد في التعليم بشكل أساسي على المصنفات العربية الكلاسيكية ـ حتى في العلوم الحديثة التي تقتضي إطلاعاً واسعاً على المؤلفات الأوربية ـ وإن أوصى أحياناً بشكل ثانوي، بالإطلاع على مؤلفات "حكماء الغرب"(٨٨).

يرتبط بهذا الأمر أيضاً، تشديد رشيد رضا في توجيهاته التعليمية للمدرسين، على ضرورة استخدام مصطلحات إسلامية وآيات قرآنية وأحاديث نبوية في تدريس العلوم الحديثة ـ كما ظهر في التوجيهات الخاصة بعلوم سنن الكائنات وعلم الفلك وعلم الاقتصاد على سبيل المثال ـ لتقريبها من أذهان الطلاب وترسيخ إيمانهم الديني عن طريقها(٨٩)، وهو ما يعنى من ناحية، أن فكرة أسلمة العلم، كانت واردة بشكل ما في ذهن رشيد رضا، كما يعنى ـ من ناحية أخرى ـ أن الغاية من العلم لدى الرجل ـ ولدى هذه المدرسة بالتالي ـ لم تكن غاية معرفية، وإنما كانت غاية دفاعية تتخذ من العلم وسيلة لتأكيد اليقين الديني المقرر سلفاً، حتى لو حدث ذلك بكثير من التعسف والشكلية.

ومما يؤكد هذه المسألة أيضاً، حرص رشيد رضا ـ بشكل إستعلائي غير مبرر ـ على تأكيد إيجابية علاقة الإسلام بالعلم قياساً إلى المسيحية، حيث شدد في توجيهات طرق التدريس على ضرورة أن يبين المدرسون للطلبة تفوق الإسلام بهذا الخصوص(٩٠).

نخلص مما سبق، إلى أن مدرسة "دار الدعوة والإرشاد" ـ التي كان رشيد رضا يعتبرها "غاية السعي في إصلاح التربية والتعليم، ومنتهى الرجاء في خدمة الإسلام"(٩١) ـ كانت محاولة للدفاع عن الرؤى الإسلامية من خلال التربية والتعليم،

أكثر منها محاولة لتطوير هذه الرؤى، حيث لم يستوعب رضا جدياً روح العالم الحديث، ولم يدرك أن إقامة حضارة إسلامية عصرية، هي مسألة تستلزم إقامة "تعليم عصري" بكل معنى الكلمة.

لقد أسس رضا هذه المدرسة، كي تكون مقابلاً إسلامياً لمدارس الإرساليات المسيحية، إلا أن المقارنة بدت صعبة على أرض الواقع، حيث لم تكن دار الدعوة والإرشاد سوى مجرد تنويع فقير على المدارس الإسلامية الموسوعية التقليدية التي تتخذ من الدين غطاء إيديولوجيا لكل ما تتعاطاه من العلوم، وهى في هذا لا تختلف كثيراً عن الأزهر، الذي أنتقد رشيد رضا مراراً تخلف أساليب التعليم فيه، وبهذا المعنى، كان حتمياً أن تفشل هذه المدرسة في مواجهة ظروف واقعها، حيث لم تستوعب - في المحصلة العامة - فكرة "المنهج" في العلم، التي تشكل أساس الحداثة، واقتصرت على تصور رومانسي مؤداه أن أساس إصلاح التعليم هو التنشئة الدينية السليمة للمتعلمين.

* * *

على أية حال، لم يكتمل المشروع التعليمي لجماعة الدعوة والإرشاد، ولم تعمر مدرستها الوحيدة طويلاً، فهذه المدرسة التي لم تكن تعتمد في تمويلها سوى على إعانة مقررة من وزارة الأوقاف المصرية، علاوة على بعض التبرعات من الأثرياء، تعرضت مع بداية الحرب العالمية الأولى لعثرة مالية شديدة، حيث قطعت عنها إعانة وزارة الأوقاف، وفشلت محاولات رشيد رضا لإعادتها، وهو ما تسبب في إغلاق هذه المدرسة عام ١٩١٥ مع وعد بإعادة افتتاحها حين تتيسر الأمور المالية[٩٢]، وهو وعد لم يتمكن رضا ابدأ من الوفاء به، رغم أنه لم يفقد الأمل يوماً بإمكانية تحقيقه[٩٣].

* * *

المنار والمدارس الحديثة : -

سنحاول الآن تتبع رؤية المنار لأشكال التعليم الحديث التي ظهرت فى العالم الإسلامي مع احتكاكه بالغرب منذ القرن التاسع عشر، ونعنى هنا بشكل خاص، المدارس الحكومية والأهلية ذات النمط الأوروبي، والمدارس الأجنبية ذات الأساس التبشيري.

وينبغي ابتداءاً أن ننتبه إلى مسألة مهمة، وهى أن وضع التعليم في العالم الإسلامي في لحظة صدور المنار، كان وضعاً يحمل الكثير من عناصر القلق - خاصة

من منظور المصلح الإسلامي ـ فالازدواجية التعليمية التي بدأت في مصر مع مشروع محمد علي التحديثي بين البني التعليمية الحديثة وبين بنى التعليم الديني التقليدي السائد(٩٤)، قد استمرت بقوة في عهد إسماعيل(٩٥)، لتتكرس بشكل كامل في عهد الاحتلال البريطاني، الذي تأكد فيه انشطار المجتمع المصري تعليمياً وثقافياً إلى طبقتين متمايزتين: طبقة موسرة مادياً تملك لغة أجنبية وثقافة أوربية حديثة، وتستطيع الاستحواذ على وظائف الحكومة، وطبقة أخرى فقيرة لا تملك سوى اللغة العربية والثقافة الدينية التقليدية التي حصلتها حسب أنماط التعليم في الأزهر والكتاتيب، ولا تستطيع جدياً الحصول على مميزات دخول الوظائف الحكومية، التي صارت حكراً على خريجي التعليم الحديث(٩٦).

وربما كان مصدر القلق في هذا الوضع بالنسبة للمصلح الإسلامي، هو أن بنى التعليم الحديث الممثلة بالمدارس التابعة للدولة خاصة، قد أهملت ـ خاصة في عهد الاحتلال ـ تدريس الدين(٩٧) واللغة العربية(٩٨)، وهو ما جعل خريجي هذا التعليم، يبدون لهذا المصلح مجردين من عناصر قوتهم الروحية والحضارية الأساسية إزاء الغرب(٩٩).

في هذا الإطار، يمكننا فهم هجوم مصلح إسلامي كمحمد عبده بشكل دائم على التعليم الرسمي، لعجز هذا التعليم ـ في رأيه ـ عن تربية الأمة وتكوين أرواح أفرادها، واقتصار فائدته على هدف قليل القيمة وهو تخريج موظفين للحكومة(١٠٠)، ودعمه في المقابل جهود إنشاء المدارس الأهلية كبديل عنه(١٠١).

* * *

ظهرت المنار في ظل هذا المناخ من الاستقطاب الحاد، وقد حددت وجهتها منذ البداية، حيث نظرت بقلق ـ كمحمد عبده ـ إلى حالة الازدواجية التعليمية القائمة، مؤكدة خطر تعدد أنواع المدارس واختلاف أهدافها، ومطالبة بتوحيد أسس التعليم على مستوى الأمة كلها وضرورة ارتكازه على الدين واللغة العربية بشكل خاص، باعتبار أن هذا وحده هو ما يتفق مع الحاجات الحقيقية لهذه الأمة، ويقوى روابطها الملية والقومية(١٠٢).

ورغم أن رشيد رضا قد قدم في البداية على صفحات المنار رؤية متسامحة للتعليم الحكومي الحديث، تعترف ببعض مميزاته خاصة إذا قيس بالتعليم الأزهري، إلا أنه ـ كمصلح سلفي ـ لم ينس أن يطالب القائمين على هذا التعليم بضرورة دعم التربية

الدينية واللغة العربية فيه كي تكتمل جدواه، منتقداً إياه ـ كأستاذه محمد عبده ـ لاقتصار أهدافه على تقديم موظفين للحكومة، ومفضلاً عليه المدارس الأهلية الإسلامية، لأنها تقدم العلم لطلابها مؤسساً على الدين، وتكرسه في أذهانهم كغاية تطلب لذاتها دون ارتباط بالوظيفة الحكومية(١٠٣).

وفى معرض انتقاداته للتعليم الحكومي أيضاً، هاجم رضا الفلسفة المتبعة فيه والقاضية بتلقي العلوم باللغات الأجنبية ـ خاصة الإنجليزية ـ مؤكداً أن هذا الأمر لا نتيجة له سوى مساعدة الأجانب في توطيد سيطرتهم على البلاد، وأنه لا يساعد في جعل المسلمين "أمة كسائر الأمم المتمدنة"(١٠٤).

ورغم ولاء رشيد رضا في المرحلة الأولى من تطوره الفكري للوجود الإنجليزي في مصر، إلا أن هذا لم يمنعه من تحميل الإنجليز مباشرة مسئولية ما يراه من مثالب في التعليم الحكومي، حيث أكد ـ بناء على شكاوى وصلته من بعض الموظفين المصريين في نظارة المعارف ـ تعمد النظارة إضعاف تدريس الدين واللغة العربية في المدارس الحكومية وتفضيلها اللغة الإنجليزية عليهما، مستعرضاً أهم الوسائل التي تلجأ إليها النظارة لتحقيق هذا الهدف، ومحملاً المستشار الإنجليزي فيها "دوجلاس دانلوب" المسئولية عن الأمر كله(١٠٥).

تأسيساً على كل ما سبق، أيدت المنار عام ١٩٠٢، اقتراحا قدم في مجلس شورى القوانين، يفرض على نظارة المعارف عرض لوائح وقوانين التعليم الحكومي عليه قبل العمل بها(١٠٦)، وسخر رشيد رضا بقوه من ناظر المعارف لرفضه هذا الاقتراح، متهماً إياه ضمنياً بالتبعية لدانلوب(١٠٧)، ومؤكداً من جديد انتقاداته التقليدية للنظارة والخاصة بأساليب تدريس الدين واللغة العربية، وأولوية اللغة الإنجليزية في مدارسها(١٠٨).

وينبغي أن نعيد التأكيد، على أن تركيز المنار وصاحبها على توجيه انتقادات محددة للتعليم الحكومي في مصر، لم يكن نابعاً من رغبة مجردة في مناقشة تفاصيل النظم المتبعة في هذا التعليم، بل كان بالأساس جزءاً من معركة المنار الحضارية ضد الغرب، حيث رأت المنار ـ كمحمد عبده ـ أنه في ظل إغفال هذا التعليم عناصر قوة الأمة من دين ولغة وتاريخ، يصبح عموم المنتمين إليه من معلمين ومتعلمين، غير مؤهلين أخلاقياً أو فكرياً كي يكونوا جنوداً في هذه المعركة، ولعل وضع الأمر في هذا السياق يفسر ـ على مستوى معين ـ غضب المنار الدائم من سيطرة الإنجليز على التعليم الحكومي في مصر، رغم تعاطفها ـ في مرحلتها الأولى ـ مع كثير من الأدوار الأخرى

للوجود الإنجليزي فيها(١٠٩).

في هذا الإطار، كان طبيعياً أن تظهر على صفحات المنار، رؤية تتعامل مع المنتمين لهذا التعليم كمجرد "كم" لا نفع فيه للأمة والملة، بل ربما كان عبئاً عليهما(١١٠)، وأن يترافق ذلك مع استمرار التشديد على أهمية التعليم الديني بالذات في مدارس الحكومة، باعتباره الدواء الوحيد لما فشا بين أبناء هذه المدارس من "تفرنج"(١١١).

وقد أفرز هذا الحس الصراعي العميق إزاء الغرب، واحدة من أهم الإطروحات المميزة لرؤية المنار وصاحبها التعليمية، حيث أكدت المنار منذ سنواتها الأولى ـ وحتى في حياة محمد عبده ـ علي ضرورة تولى رجال الدين بأنفسهم بعد تدريبهم وتعليمهم، تعليم الأمة جميع العلوم الشرعية والدنيوية، التقليدية والحديثة "لأن تركها للمدارس الأميرية يجعلها خاصة بمن لا دين لهم"(١١٢).

ومن الملاحظ، أن المنار قد كررت هذا الطرح بعد ذلك أكثر من مرة، مبينه بوضوح أن غرضها منه هو فرض وصاية دينية كاملة على التصورات التعليمية السائدة في مصر(١١٣)، وهو ما يرتبط ـ فيما نرى ـ بتصاعد شكوك رشيد رضا مع الوقت، في طبيعة التوجيه الأخلاقي والعقيدي والفكري الذي يتلقاه أبناء مدارس الحكومة، الذين أعتبرهم الرجل ـ كأستاذه الأفغاني ـ نماذج لسوء الخلق وضعف العقيدة، وطلائع تفتح الباب لاختراق الغرب للعالم الإسلامي(١١٤).

واللافت في أمر هذا الطرح،الذي لم يقل محمد عبده بمثله رغم تحفظاته العديدة على التعليم الحكومي الحديث، هو أنه كان يعنى جوهرياً، أن رشيد رضا لم يكن يثق في عقيدة قطاع كبير من المجتمع المسلم هو مجموع معلمي ومتعلمي مدارس الحكومة، وأنه كان واحداً ممن أسسوا لفكرة تجهيل وتكفير المجتمع في الفكر الإسلامي الحديث(١١٥).

ومن الجدير بالانتباه، أن المنار لم تطبق معاييرها التعليمية على التعليم الحكومي في مصر وحدها، بل عممتها ـ بلهجة دفاعية متوترة للغاية ـ على العالم الإسلامي كله، الذي كان يتجه بمجمله آنذاك نحو التعليم الحديث المتخفف من التقليد الديني، فمع اتخاذ التعليم في معظم أرجاء الدولة العثمانية في عهد الاتحاديين طابعاً أقرب إلى العلمانية، بتأثير المناخ العلماني الذي ساد في مركز الدولة آنذاك(١١٦)، قاومت المنار بشدة هذا التوجه، تعتبره إياه محاولة لإشاعة الكفر والإلحاد، ومتهمة الحكومة العثمانية صراحة بالمساعدة في ذلك(١١٧).

ومع هذا التخوف من علمنة التعليم الحكومي في العالم الإسلامي، أبرزت المنار تخوفاً مماثلاً إزاء احتمالات علمنة التعليم الأهلي أيضاً، ففي إطار مناخ عام يتجه نحو العلمانية، لم يعد التعليم الأهلي قاصراً على القوى الإسلامية التقليدية وحدها، بل اقتحمته ومارسته مؤسسات وجمعيات ذات طابع علماني واضح، وهو ما دعا المنار للحديث باستفاضة عن ضرر التعليم العلماني وخطره على بنى المجتمعات كافة، وضرورة التعليم الديني كعنصر أساسي في تماسكها(١١٨).

وقد كان هذا التخوف من شبح العلمانية في التعليم الحكومي والأهلي، هو ما حدد موقف المنار من المدارس الحكومية والأهلية في العشرينيات أيضاً، ففي هذه الحقبة، التي تكرس فيها المناخ العلماني في مصر بالذات،خاصة بعد قيام الجمهورية العلمانية في تركيا على أنقاض الخلافة العثمانية، وتبلور منابر للفكر العلماني الحديث في مصر، تمثلت في الجامعة المصرية والنخب ذات الثقافة الحديثة المرتبطة بها، عادت المنار للهجوم من جديد على هذه المدارس، محملة إياها بالأساس مسئولية تكريس هذا المناخ، وبذر بذور "الكفر والإباحة" في العالم الإسلامي(١١٩).

وفى سنوات المنار الأخيرة،أستمر موقفها من المدارس الحكومية والأهلية الحديثة على حدته وصرامته، فعاد رشيد رضا ليؤكد على صفحاتها انعدام التربية الدينية الحقيقية في المدارس الحكومية في مصر وسواها من بلاد العالم الإسلامي، حتى بين من يناط بهم تعليم الدين فيها(١٢٠)، مشدداً على أن النتيجة الوحيدة لذلك هي فشو الإلحاد بين تلاميذها(١٢١).

وفى الإطار ذاته، هاجم رضا في هذه الفترة المدارس الأهلية في مصر خاصة بقسوة بالغة، مؤكداً أن هذه المدارس، بما فيها مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية التي كان رئيسها ذات يوم هو محمد عبده نفسه، لم تعد تقدم لطلابها تعليماً إسلامياً صحيحاً، لأنها حذت حذو المدارس الحكومية في مناهجها وأساليبها التربوية والتعليمية، وقد وصل رضا في هجومه على هذه المدارس إلى حد أنه أعتبر أنه لم يبق لها سوى أن تعلم طلابها وطالباتها "الرقص بدلاً من الصلاة"(١٢٢).

* * *

في إطارعرضنا لمواقف المنار من المدارس الحكومية والأهلية الحديثة، سنحاول الآن إلقاء الضوء على معركة دخلتها في سنواتها الأولى دفاعا عن الهوية اللغوية لهذه المدارس، وهى المعركة التي أثارتها في تلك الفترة، دعوات البعض لاستخدام

اللهجات العامية بدلاً من اللغة العربية الفصحى كأساس للتعليم فيها، خاصة في مصر.

ويعود أصل هذه المسألة في مصر إلى عام ١٨٨٠، حيث وضع الألماني "ولهلم سبتا" - الذي كان آنذاك مديراً لدار الكتب المصرية - كتاباً في ذلك العام باسم "قواعد العربية العامية في مصر"، دعا فيه إلى استخدام العامية المصرية بعد كتابتها بحروف لاتينية، كلغة للممارسة الأدبية وللتعليم في المدارس المصرية، مؤكداً صعوبة اللغة العربية الفصحى وانعدام فائدتها العلمية(١٢٣).

وقد ترددت أصداء هذه الدعوة في مصر من جديد عام ١٨٩٨، حين وضع أحد الأوربيين كراساً مقتبساً من كتاب سبتا، يدعو فيه إلى ذات الأفكار(١٢٤).

كان رد فعل المنار تجاه هذه الدعوة عنيفاً، حيث أكد رشيد رضا على صفحاتها أن العربية الفصحى هي "لغة مقدسة" لأنها لغة الإسلام التي تحفظ المقومات الإجتماعية للأمة الإسلامية، معتبراً فكرة سبتا وتابعه محاولة استعمارية مكشوفة لإبعاد المصريين عن أمتهم ودينهم، كما رفض رضا وجهة نظر سبتا وتابعه الخاصة بأن تعميم العامية سيؤدى إلى تطوير التعليم وتوحيد عقل الأمة في مصر، على أساس أن العامية لا رصيد لها من التدوين العلمي والأدبي يعول عليه في تحقيق نهضة فكرية من أي نوع(١٢٥)، وقد أوضح رضا أيضاً، أن حل أزمة اللغة العربية لا يكون بنبذها واستخدام العامية، بل بتطوير طرق تعلمها في الأزهر وفى سائر المدارس، وهو ما جعله يدعو الأزهريين بخاصة إلى التمسك باللغة العربية والاهتمام بجوانبها العملية، كي تتمكن من البقاء والصمود(١٢٦).

وحين أصدر القاضي الإنجليزي في محكمة الاستئناف الأهلية "سيلدون ويلمور" عام ١٩٠١، كتابه "العربية المحكية في مصر" الذي طرح فيه مشروعاً للتعليم بالعامية في المدارس المصرية، مؤكداً - كسلفه سبتا - صعوبة الفصحى وشارحاً مضار التمسك بها، ومعدداً - في المقابل - فوائد اتخاذ العامية لغة للتعليم في مصر(١٢٧)، اتخذت المنار نفس موقفها السابق، فندد رشيد رضا بأهداف المشروع الاستعمارية، مؤكداً من جديد خطر التخلي عن الفصحى كأساس للتعليم على مصير الإسلام ذاته، كما عاد للمطالبة بترقية أساليب تدريس العربية الفصحى، مشدداً على ضرورة إلزام طلبة المدارس بالذات باستعمالها حتى في أحاديثهم الشفهية(١٢٨).

وربما كان هذا الوعي الحاد والمتحفز الذي أظهرته المنار في مواجهة مخاطر دعوات استخدام العامية في التعليم في مصر، هو ما جعلها تنتبه مبكراً إلى ضرورة

تأسيس "مجمع لغوى" يعمل على تطوير اللغة العربية بالترجمة والتعريب، بما يدعم قدراتها الاصطلاحية والعلمية ويجعلها أقدر على الحياة وعلى استيعاب متطلبات العلم الحديث(١٢٩).

* * *

بعد أن استعرضنا فيما سبق، مواقف المنار تجاه المدارس الحكومية والأهلية الحديثة في مصر وغيرها من بلاد العالم الإسلامي، سننتقل الآن لتتبع مواقفها تجاه المدارس الأجنبية في ذلك العالم، وهى مدارس كانت قد بدأت في الظهور في مسرحه، منذ منتصف القرن التاسع عشر.

وقد كان ظهور المدارس الأجنبية في العالم الإسلامي في هذه الفترة، جزءاً من حركة الاختراق الحضاري الغربي واسعة النطاق لهذا العالم بعد انهيار تجربة محمد على، وفى هذا الإطار، حظي لبنان خاصة - بسبب الوجود المسيحي المؤثر فيه - بنصيب كبير من الجهد التعليمي للهيئات الأجنبية والتبشيرية، حيث تنافست على أرضه مؤسسات التبشير الفرنسي الكاثوليكي والتبشير الأمريكي والإنجليزي البروتستنتي في إنشاء العديد من المدارس الأولية والعالية(١٣٠).

أما في مصر، فقد شهد التعليم الأجنبي بعد نهاية عهد محمد على حركة توسع غير مسبوقة، حيث كانت رغبة سعيد وإسماعيل في الانفتاح على الغرب سبباً جعلهما يدعمان هذا التعليم بشكل كبير(١٣١)، فازداد عدد المدارس الأجنبية في مصر، التي أقامت أغلبها الإرساليات الأوربية والأميركية، زيادة ضخمة مع نهاية عهد إسماعيل، وكان أكثر من نصف طلبة هذه المدارس من المصريين(١٣٢)، وفي واقع الأمر، لم تكن هذه المدارس- بسبب تمتع أصحابها بالإمتيازات الأجنبية - تخضع عملياً لرقابة الدولة، حيث ظلت المطالبات العديدة لإخضاع برامجها الدراسية للرقابة، حبراً على ورق(١٣٣).

قبيل الاحتلال البريطاني لمصر، أصبح حجم الحرية التي يتمتع بها التعليم الأجنبي مثيراً لقلق الرأي العام المصري، الذي كان ينظر إلى المدارس الأجنبية كبؤر تتخذ من التعليم ستاراً للدعاية الدينية(١٣٤)، وكان هذا هو ما دفع محمد عبده عام ١٨٨١ حين كان عضواً بمجلس المعارف الأعلى الذي شكل للإشراف على نظارة المعارف، لإعادة المطالبة بضرورة إخضاع نظم وبرامج التعليم في هذه المدارس لرقابة الحكومة المصرية(١٣٥).

ظهرت المنار في هذا الجو المشحون بالقلق والتوجس تجاه التعليم الأجنبي، وكمنبر للإصلاح الإسلامي، كان طبيعيا أن تعكس هذا القلق منذ البداية، ومن هنا عاد محمد عبده من جديد ليشن على صفحاتها هجوماً عنيفاً على المدارس الأجنبية، متهماً إياها بإهمال تدريس الدين الإسلامي لطلبتها من المسلمين، وتدريس العقائد المسيحية لهم بدلاً منه، بغرض إضعاف عقيدتهم الدينية و استمالتهم إلى المسيحية(١٣٦).

ولم يختلف الأمر كثيراً بالنسبة لرشيد رضا، فرغم أن الرجل قد أبدى في بداية صدور المنار، قدراً لافتاً من التعاطف مع المؤسسات التعليمية الأمريكية بشكل خاص في العالم الإسلامي، حيث أعتبرها أقوم تربية وأفضل تعليماً وأقل تعصباً وتحاملاً على الإسلام من غيرها من مؤسسات التعليم الأجنبية الأخرى العاملة في المنطقة(١٣٧)، إلا أنه كان يحمل مع ذلك، تخوفاً مبكراً وعميقاً إزاء علاقة كافة مؤسسات التعليم الأجنبية، بالجهود الاستعمارية لبلادها في الشرق×.

وفى الواقع، فإنه حتى بالنسبة للمؤسسات التعليمية الأمريكية، لم يستمر تعاطف رضا معها طويلاً، حيث كانت محاولة الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٠٩ إلزام طلبتها من المسلمين واليهود بدخول الكنيسة وسماع الوعظ ودراسة الشروح البروتستنتية للكتاب المقدس حدثاً فارقاً بالنسبة للرجل،ومن هنا فقد أكد رضا نتيجة للأزمة التي تسببت فيها هذه المحاولة بين إدارة الجامعة وبين الطلبة، أن كل "الإفرنج" سواء في التعصب للدين، ورغم أن الرجل كان لا يزال معجباً بوضوح بأساليب ونظم التعليم في هذه الجامعة، إلا أنه شدد بقوة على أن التعليم الأجنبي مهما عظم نفعه "لا يؤمن ضرره" لما فيه من الطعن في الإسلام وتفضيل غيره عليه، ولما ينتج عنه من أضعاف الروابط الدينية والقومية في الأمة وتحويل أفكار الطلاب وأخلاقهم "إلى جهة المعلمين والمربين من الأجانب"(١٣٨).

وبمعنى أساسي، كان وصول رضا إلى هذه القناعة ـ مع تصاعد إحساسه بخطر المدارس الأجنبية والتبشيرية مع الوقت(١٣٩) ـ هو ما دفعه، في العقد الثاني من القرن العشرين، لتقديم اقتراح لمواجهة هذا الخطر، يتلخص في ضرورة منع المسلمين في كل مكان من دخول هذه المدارس، وإنشاء جمعيات إسلامية تعمل على صرفهم عنها بإقامة مدارس إسلامية بديلة(١٤٠)، وقد حاول الرجل تطبيق فكرته تلك بنفسه ـ كما أوضحنا من قبل ـ من خلال مشروع "مدرسة دار الدعوة والإرشاد"، التى لم يقدر لها

الإستمرار كما مر بنا.

ومع اكتشاف رشيد رضا قرب نهاية حياته، صعوبة تنفيذ هذا الاقتراح ـ خاصة مع المد العلماني في تلك الفترة– وضعف إمكانية إقامة مثل هذه المدارس البديلة، عاد فأفتى ـ محبطاً ومرغماً فيما نرى ـ بإمكان تعليم المسلمين في المدارس الأجنبية، وإن شدد على عدم جواز ذلك "إلا لطالب راشد متمكن من عقائد الإسلام وهدايته"(١٤١)، معتبراً أن دخول المسلمين هذه المدارس قبل أن يعرفوا دينهم معرفة صحيحة، هو أمر لن يكون له نتيجة سوى إيقاعهم في الإلحاد، كخطوة أولى على طريق تحويلهم إلى المسيحية(١٤٢).

وفى سياق التخوف الدائم من المدارس الأجنبية أيضاً، طالب رضا في سنواته الأخيرة بإحياء اقتراح محمد عبده الخاص بفرض رقابة حكومية على مناهج هذه المدارس ونظمها التعليمية، منددا بالحكومات المصرية منذ عهد إسماعيل لدعمها إياها مالياً أو إدارياً(١٤٣).

ورغم أن محاولة إحياء هذا الاقتراح، كانت بلا شك مسألة مشروعة في حد ذاتها، خاصة وأن المدارس الأجنبية قد ظل فيها لوقت طويل بالفعل نفس ديني مسيحي قوى لم تفلح في التخلص منه(١٤٤)، إلا أن المشكلة هنا، كانت في صلب نظرة المنار ـ والإصلاح الإسلامي عامة ـ لهذه المدارس، حيث ساد هذه النظرة جوهرياً، إرتياب عميق يزكيه إحساس تكويني بالعجز وعدم التكافؤ(١٤٥)، وقد بلور رشيد رضا نفسه هذا الإحساس ووصل به إلى نهايته المنطقية، حين أكد بحسم ـ فيما يكرس من جديد عدم الثقة المزمن لدى المصلح الإسلامي بذاته الحضارية ـ أن ظن بعض المسلمين المتدينين قدرتهم على حفظ عقائد أولادهم، مع تعليمهم في المدارس الأجنبية، لا يعدو أن يكون نوعاً من "الغرور" و"الوهم"(١٤٦).

* * *

تتبعنا فيما سبق، رؤية المنار للمدارس الحديثة التي ظهرت في العالم العربي الإسلامي مع احتكاكه بالغرب، ويبدو لنا الآن، أن ما حكم موقف المنار في هذه القضية، كان بالأساس مفهومها لتربية الأمة، المرتكز جوهرياً على تكريس عناصر الثبات فيها من دين وتاريخ ولغة، كخطوة لابد منها لتقوية روابطها الجماعية التي تمكنها من مواجهة الغرب بكفاءة، وبهذا المعيار، كان طبيعياً أن يتميز موقف المنار من المدارس الأجنبية ذات الأساس التبشيري بالتخوف والعداء، لأن هذه المدارس

تتجاهل دين الأمة ولغتها وتاريخها كعناصر جوهرية في التربية والتعليم، مستبدلة إياها بعناصر أخرى مغايرة ومناقضة لها، وهو ما يسهل اختراق الغرب للأمة، أما بالنسبة للمدارس الحكومية والأهلية، فرغم أن موقف المنار منها كان إيجابياً في البداية، حيث كانت تأمل في أن تتجاوز هذه المدارس عجز الأزهر عن أداء دوره التربوي والتعليمي، إلا أن توجيه الأوربيين لسياساتها وضعف تعليم الدين واللغة العربية فيها، قد جعل موقف المنار النهائي منها لا يختلف كثيراً عن موقفها من المدارس الأجنبية، حيث رأت فيها هي الأخرى أداة تضعف الأمة في مواجهة الغرب، وتصرفها عن منابع قوتها الحقيقية.

وما ينبغي التأكيد عليه هنا، هو أن ما ساد خطاب المنار من عداء للمدارس الحديثة في مجملها، كان نابعاً بالأساس من إدراك حقيقي لمدى تفوق محتواها الفكري وأساليبها التعليمية ـ المستقاة من النقيض الحضاري الغربي ـ على البديل الإسلامي المطروح، بما يشكل تهديداً جسيماً للتقليد الإسلامي بمجمله، وهذا الأمر بالذات يفسر إلى حد كبير، الطابع العاجز الذي ميز رؤية المنار لهذه المدارس دوماً، وأزداد بروزاً في سنواتها الأخيرة خاصة، نتيجة للمناخ العلماني الذي ساد هذه الفترة.

* * *

المنار والجامعة المصرية : ـ

بعد أن تتبعنا مواقف المنار ورؤاها للمدارس الحديثة بكافة أشكالها، سنحاول الآن تقصى رؤيتها لواحدة من أهم مؤسسات التعليم الحديث في العالم الإسلامي، وهى "الجامعة المصرية" التي ظهرت إلى الوجود في بدايات القرن العشرين، ويمكننا مبدئياً أن نقسم هذه الرؤية إلى مرحلتين أساسيتين: مرحلة أولى مع بداية مشروع الجامعة وطوال سنواتها الأولى، كان موقف المنار فيها هو التأييد والدعم الصريح، ومرحلة ثانية منذ منتصف العشرينيات وحتى نهاية صدور المنار، كان موقفها من الجامعة فيها هو العداء الشديد لتوجهاتها العلمانية القوية في هذه الفترة.

وقد كان ظهور الجامعة المصرية كمؤسسة تعليمية حديثة، مرتبطاً بنقمة الحركة الوطنية المصرية على السياسات التعليمية للاحتلال البريطاني، التي حولت التعليم إلى معيار للتمايز الطبقي والاجتماعي، كما كان أيضاً متمشيا مع طموح هذه الحركة حتى في تجلياتها الأكثر اعتدالا ، لتأهيل مصر تدريجياً ـ عبر التعليم أساساً ـ لنيل استقلالها، خاصة مع ظهور عدم كفاية أشكال التعليم القائم للوفاء باحتياجات البلاد التعليمية(١٤٧).

وبمعنى أساسي، كان وجود صحف متعددة ومتباينة الاتجاهات في مصر في هذه الفترة، عاملاً ساهم بقوة في خلق المناخ الذي نضجت فيه إطاره فكرة الجامعة المصرية، حيث كانت هذه الصحف بمثابة منابر ثقافية قدمت للقارئ المصري أحدث إنجازات الفكر والثقافة في الغرب، وساعدت على تطوير حالة من النقاش المجتمعي العام حول مستقبل التعليم في مصر، كجزء من نقاش أوسع حول إشكاليات التقدم والتخلف والبحث عن طريق لنهضة الشرق(١٤٨).

على هذه الخلفية، كان طبيعياً أن تظهر على صفحات صحف كالهلال والمقتطف واللواء، مقالات مبكرة توضح باستفاضة طبيعة الدراسة في الجامعات وأهمية وجودها لإنجاز التقدم والحداثة في أي مجتمع، داعية صراحة إلى ضرورة وجود جامعة في مصر(١٤٩).

وقد شاركت المنار مبكراً، في هذه النقاشات والدعوات لإنشاء جامعة مصرية، فكتب رشيد رضا عام ١٩٠٣ مقالاً أكد فيه حاجة مصر الماسة إلى جامعة حديثة تدرس فيها العلوم العالية باللغة العربية، خاصة وأنها "أغنى البلاد العربية وأحوجها إلى العلوم العالية"، معتبراً أن "من العار على مصر أن تكون على سبقها للبلاد العربية كلها إلى التعليم العصري، خالية من مدرسة كلية جامعة للعلوم العالية بجميع فروعها"، وفي هذا المقال لفت رضا نظر قرائه إلى أن الكثيرين من المصريين يرسلون أبنائهم سنوياً إلى أوربا أوإلى بيروت "التكميل دراستهم في مدارسهما العالية " بحيث صار في هذه المدارس " مئات من أبناء المصريين"(١٥٠).

ومع انتقال فكرة الجامعة المصرية من حيز الدعوة إلى حيز التنفيذ الفعلي، بإعلان مصطفى كامل الغمراوي بك الاكتتاب العام لإنشائها عام ١٩٠٦، قابلت المنار هذه المبادرة بروح مؤيدة، حيث ذكر رشيد رضا أن الإمام محمد عبده كان يعمل على إنجاز هذا المشروع قبل وفاته، موضحاً أن الغمراوي قد أرسل إليه ـ أي إلى رضا ـ رسالة يبين له فيها أهمية مشروع الجامعة والغرض من إنشائها، ومبدياً ارتياحه لهذه الرسالة، كما أبدى رضا أيضاً ارتياحه الشديد لاحتضان صديقه سعد زغلول لهذا المشروع، متمنياً له النجاح في إنجازه(١٥١).

ومع انسحاب سعد زغلول من منصبه كوكيل اللجنة التحضيرية لمشروع الجامعة عقب اختياره وزيراً للمعارف، واختيار قاسم أمين خلفاً له في هذا المنصب، أيدت المنار أيضاً هذا الاختيار، مؤكدة أن قاسم أمين هو "رجل ذو همة ونشاط"(١٥٢).

ورغم هذا التأييد الذي قدمته المنار لمشروع الجامعة، فقد أصاب رشيد رضا

بعض القلق حين أعلن القائمون على أمر المشروع طبيعته الوطنية العلمانية غير المنحازة لدين من الأديان(١٥٣)، ومن هنا أعتبر الرجل أن دعاة الجامعة المصرية يسيرون ببطء لكونهم ارتكزوا على الوطنية وهى دعوة "غريبة" على المسلمين، مؤكداً أنهم لو "دعوا إلى جامعة إسلامية لكانوا أسرع في السير وأقرب إلى النجاح"، كما استنكر الرجل إصرار مؤسسي الجامعة على أن لا يكون فيها تعليم لدين من الأديان، معتبراً ذلك مخالفة للأعراف المتبعة في "جميع الأمم الراقية في فن التربية والتعليم"(١٥٤).

فيما نرى، كان قلق رشيد رضا هنا، نابعاً بالأساس من مخالفة القائمين على مشروع الجامعة لتصوراته حول مستقبلها، ذلك أن جهود محمد عبده قبيل وفاته في تأسيس الجامعة، وأيلولة أمر المشروع بعد وفاته إلي مجموعة من تلامذته وأصدقائه، قد خلقت انطباعا لدى رضا بأن الجامعة ستكون ناطقاً باسم تيار الإصلاح الإسلامي الذي ينتمي إليه وممثلةً لأفكاره(١٥٥)، وهو انطباع ثبت فيما بعد أنه كان غير دقيق إلى حد كبير.

لكن هذه الهواجس لدى رضا ومجلته إزاء طبيعة الجامعة وتوجهاتها، لم تصل به - في هذه المرحلة الأولى على الأقل - إلى حد الخصومة معها أو العداء لها، حيث ظلت المنار تعتبر نفسها في السنوات الأولى من عمر الجامعة داعية لها، ومن هنا فقد طالبت أكثر من مرة في هذه المرحلة أغنياء مصر بالتبرع بالمال لتطوير الجامعة "ليتسنى لها مضارعة الجامعات الكبيرة في أوربا وأمريكا"(١٥٦)، ولعل ذلك يرجع إلى أنه في هذه المرحلة، لم يكن الوجه العلماني للجامعة قد اتضح تماماً بعد، ولم يكن قد ظهر بين متعلميها اتجاه للصدام مع الموروثات الدينية الثابتة.

* * *

مع بداية عشرينيات القرن العشرين، تبلورت في الواقع المصري- كإمتداد لدعوات الإستقلال والحياة الدستورية - حالة من الفكر والسلوك العلماني المتحرر المتأثر بالغرب والداعي إلى الاقتباس عنه في الأفكار كما في التقنيات وفى المناهج كما في أنماط السلوك، وكانت النخبة ذات الثقافة الحديثة بالطبع هي أول من تأثر بهذه الحالة، وبالتالي تحولت الجامعة المصرية إلى معقل لهذه الأفكار، وكان هذا - من وجهة نظر المنار - لا يعنى سوى شئ واحد، هو أن الجامعة قد تحولت عن الغرض الذي نشأت من أجله وأصبحت - كغيرها من المؤسسات القائمة - أداة للغرب، ولهذا بدأ في هذه المرحلة خلاف حاد بين المنار والجامعة، جعلت فيه المنار من نفسها ناقدا مريراً للأفكار التي تنشئ الجامعة طلبتها عليها، وقد تجلى هذا الخلاف بأوضح صوره، في

قضية الدكتور طه حسين وكتابه الشهير "في الشعر الجاهلي".

صدر هذا الكتاب في بداية عام ١٩٢٦، متضمناً المحاضرات التي ألقاها الدكتور طه حسين على طلبة كلية الآداب في العام الجامعي ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦، وقد طبق طه حسين في هذا الكتاب أساليب النقد الحديث على الشعر الجاهلي، ليشكك في نسبة هذا الشعر إلى أصحابه من الوجهة اللغوية والفنية وفى إمكانية نظمه قبل نزول القرآن، مؤكداً أن هذا الشعر لا يصور حياة الجاهليين العقلية والدينية والسياسية، كما أثار الرجل الشك بكتابه هذا حول وجود النبي إبراهيم وأبنه إسماعيل تاريخياً وحول بنائهما للكعبة، معتبراً أن الإسلام قد أكد وجودهما رغبة في دعم صلته التاريخية بالديانات السابقة عليه وخاصة اليهودية(١٥٧).

وقد حظي هذا الكتاب منذ صدوره بترحيب الأوساط اللبرالية المؤيدة لحرية الفكر، فجريدة السياسة مثلاً نشرت مقدمته حين صدر، مشيده بمنهجه القائم على الشك الديكارتي في تناول الشعر الجاهلي(١٥٨).

وفي موقفها من هذا الكتاب، كانت المنار ـ كعادتها ـ ممثلاً بالغ الحدة لإدراك الوعي الديني التقليدي المهدد في هذه الفترة، لمدى شراسة زحف الموجة العلمانية على مواقعه، ومن هنا أكد رشيد رضا بشكل واضح، أن الجامعة المصرية ـ المدعومة من جريدة السياسة والقوى اللبرالية ـ هي "مؤسسة إلحادية"، معتبراً أنها قد ورثت المكانة المعنوية للأزهر في العالم العربي وخلقت ثقافة جديدة لا دينية بديلة للثقافة الدينية السائدة، وقد شدد الرجل هنا على أن ثمة نزاعا حاسماً بين المؤسسة الأزهرية وبين الجامعة "الإلحادية" على التأثير في عقول الناس، موضحاً ـ بلهجة تحمل الكثير من الاستنفار والتحريض ـ أنه إذا فازت الجامعة في هذا النزاع "الحقت مصر بالبلاد التركية وانقضي عصر الإسلام فيها"(١٥٩).

وضمن حالة الاستنفار نفسها، أيدت المنار جهود اللجنة التي شكلها شيخ الأزهر للرد على الكتاب وصاحبه، ونشرت البيان النهائي الذي أصدرته في تفنيد أفكار لكتاب الأساسية والطعن في عقيدة مؤلفه، والتحريض ضد الجامعة وما تثيره بين طلبتها من "فوضى إلحادية"(١٦٠).

وقد وسع "مصطفى صادق الرافعي" نطاق "المعركة" بشكل كبير، حين أعتبرها فى مقال له معركة شاملة بين أنصار الثقافة الحديثة وأنصار الحفاظ على القديم، مؤكداً أن "التجديد المعاصر" لا يخرج عن كونه فسقاً وإلحاداً وتقليداً للغرب واحتقاراً لروح الأمة ودينها لحساب "سخافات إفرنجية ركيكة"، وقد أعتبر الرجل أن كتابات المجددين هي محض نقل و"الصوصية" عن الكتابات الأوربية، مشدداً على فكرة

جوهرية لديه ولدى الإصلاح الإسلامي عامة، مفادها أن "التجديد الحقيقي" لا يمكن أن يكون إلا تأسيساً على القديم وانطلاقاً منه، حيث هو - من وجهة النظر تلك - مجرد "ترميم في بعض نواحي القديم وتهذيب في بعضها"(١٦١).

ومع أتساع أزمة كتاب "في الشعر الجاهلي" ووصول السجال حوله إلى ساحة مجلس النواب(١٦٢)، ثم إلى النيابة العمومية(١٦٣)، ومع استمرار دفاع حزب الأحرار الدستوريين وجريدته "السياسة" عنه بشراسة(١٦٤)، عاد رشيد رضا على صفحات المنار للهجوم بعنف، فاتهم طه حسين صراحة بالإلحاد والانسياق وراء أفكار "دعاة النصرانية"، ورفض منهجه القائم على الشك، مؤكداً أن هدفه من "الطعن في الإسلام" بهذا المنهج هو "حل روابط المسلمين الملية" كي تتكرس تبعيتهم "الدول الاستعمار الأجنبية"(١٦٥).

وفى هذا الهجوم - الذي عكس مدى إحساس المنار وصاحبها بالاستقطاب الفكري العنيف في مصر آنذاك - حول رشيد رضا الجامعة المصرية إلى منبع لكل الشرور ومستقر لكل الأثام من الإلحاد والكفر إلى الانحلال وتهتك النساء واستباحة الأعراض، وفى لمحة تظهر حدة إحساسه بالاستقطاب، جمع الرجل كل أعدائه الفكريين في جبهة واحدة، حين حسب كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" على تيار الجامعة المصرية، زغم انتماء الرجل للمؤسسة الأزهرية، وقد حقق رضا هذا الربط عبر جسر مهم هو - كالعادة - جريدة السياسة، التي أعتبرها ناطقاً فكرياً باسم تيارات الإلحاد والطعن في الإسلام ، مديناً بشدة دفاعها ودفاع حزبها عن كتابات طه حسين ومن قبله على عبد الرازق(١٦٦).

وضمن هذا السياق أيضاً، عاد رضا إلى تأكيد فرضيته الجوهرية حول الصراع بين الجامعة المصرية والأزهر، مشدداً من جديد على أنه صراع نهائي "بين الدين والإلحاد في البلاد المصرية"(١٦٧)، وربما كان تشديد الرجل على هذه المسألة ، يعنى أنه قد توصل في هذه الفترة إلى قناعة نهائية، بخصوص طبيعة التحدي الذي تمثله الجامعة للأزهر، سواء برفضها ربط الوظيفة الاجتماعية والفكرية للتعليم بالدين(١٦٨) ، أو بإصرارها على تطبيق المناهج الغربية الحديثة في دراسة الدين ذاته(١٦٩).

ولم تقتصر علاقة المنار بطه حسين وكتابه عند حدود التحريض والهجوم المباشر فقط، بل حاولت في بعض الأحيان أن تبدو أكثر رصانة وأن تقدم بعض الانتقادات المنهجية التفصيلية للكتاب بعيداً عن التهجم الصريح، إلا أن ما يسترعى الانتباه هنا، هو أنه حتى في هذه المحاولات، كان الهدف الدعوي والوعظي بالغ الوضوح، وهو حماية شباب الجامعة من تأثيرات طه حسين وأمثاله، وحماية المجتمع من تأثيرات الجامعة ومناهجها(١٧٠).

ومع نهاية قضية "في الشعر الجاهلي" بحفظ النيابة العمومية التحقيق إدارياً(١٧١)، وقعت المنار أسيرة حالة من الاستفزاز والإحباط الشديد، بسبب التناقض بين سير التحقيق وبين النتيجة التي أنتهي إليها، وبمعنى معين، يمكن القول أن السبب الحقيقي لهذه الحالة، كان إدراك المنار أن انتهاء التحقيق بهذه الصورة، وبقاء طه حسين ولطفي السيد في الجامعة، كان يعنى استمرار الجامعة منبراً للعلمانية والليبرالية الفكرية(١٧٢).

* * *

كانت آخر معارك المنار في مواجهة الجامعة المصرية، تتعلق أيضاً بالدكتور طه حسين، الذي عاد مع بداية عام ١٩٣٢ إلى صدارة المشهد الجامعي من جديد، وتم تكريسه كرمز لاستقلال الجامعة، في مواجهة حكم إسماعيل صدقي الاستبدادي، الذي كان يسعى لانتهاك هذا الاستقلال.

في نهاية فبراير ١٩٣٢، قدم عضو مجلس النواب عبد الحميد سعيد ـ بالاشتراك مع آخرين من أعضاء المجلس ـ استجواباً لوزير المعارف طالب فيه بعزل طه حسين من منصبه كعميد لكلية الآداب، على خلفية نشر صورة له وقد تحلق حوله فيها مجموعة من طلابه من الجنسين، حيث رأى النائب ورفاقه في هذه الصورة تشجيعاً للاختلاط "غير الأخلاقي" بين الذكور والإناث في الجامعة، وبعد هذا بثلاثة أيام فقط، أصدر وزير المعارف حلمي عيسى باشا قراراً بنقل طه حسين من الجامعة إلى وظيفة مفتش في ديوان الوزارة(١٧٣)، وهو ما دعا الصحف الوفدية والدستورية المعادية للوزارة الصدقية، لاعتبار ما حدث اعتداء على استقلال الجامعة وللتأكيد على أن تقديم هذا الاستجواب لم يكن سوى ذريعة لتبرير إبعاد الحكومة طه حسين عن الجامعة(١٧٤)، لما هو معروف عنه من مواقف صلبة ضد المحاولات الحكومية للتدخل في الشأن الجامعي(١٧٥).

ورغم أن مدير الجامعة أحمد لطفي السيد، قد توصل إلى حل وسط للأزمة مع إسماعيل صدقي، هو عودة طه حسين لكلية الآداب كأستاذ فيها لا كعميد لها، إلا أن صدقي لم يلتزم بهذا الحل وأقر وزيره على قراره بنقل طه حسين، وهو ما أدى لتقديم لطفي السيد استقالته من الجامعة، معتبراً تنفيذ النقل رغماً عن الجامعة انتهاكاً للتقاليد الجامعية(١٧٦).

وعلى أهمية هذه "الانتصارات" بالنسبة للمحافظين، إلا أنها لم تكن ـ من منظورهم ـ كافية، ومن هنا قدم عبد الحميد سعيد استجوابا آخر في مجلس النواب ،

مطالباً فيه بعزل طه حسين نهائياً من وزارة المعارف(١٧٧)، وهو المطلب الذي سارعت الحكومة إلى إجابته في مواجهة عاصفة من انتقادات الصحف الدستورية والوفدية(١٧٨).

في تعليقها على هذه التطورات، بدت المنار في غاية الارتياح، حيث أعلن رشيد رضا في مقال طويل، تأييده التام للخطوات التي اتخذتها الوزارة ضد طه حسين، وفى هذا المقال، أكد رضا أن الضجة التي أعقبت نقل طه حسين من الجامعة إلى ديوان الوزارة والقائمة على اعتبار القرار اعتداء على استقلال الجامعة، هي ضجة مفتعلة، أدت إلى المبالغة في قيمة طه حسين وإنتاجه(١٧٩).

واستمراراً في إعلان الفرح بما أعتبره رشيد رضا انتصاراً كاملاً، عقب الرجل على عزل طه حسين من وظيفته في الوزارة بالقول بأن "هذا ما تبغيه المعاهد الدينية والنواب وكل مسلم يعرف إفساد طه حسين في الجامعة" معتبراً أن طه حسين كان مجرد أداه استخدمت لضرب الإسلام وتحويل الجامعة إلى معقل للحرب على الأزهر ومعاهده، كما أبدى رضا أيضاً سعادته البالغة باستقالة لطفي السيد من رياسة الجامعة(١٨٠).

وفى سياق هذا التعليق أيضاً،أبدى رشيد رضا دهشته من دفاع الصحف الوفدية عن طه حسين في هذه الأزمة، مذكراً الوفديين بأن سعد زغلول نفسه كان يريد معاقبته بعد إصداره كتابه "في الشعر الجاهلي" ومعتبراً أن هذا الدفاع لا يصدر عن قناعة بمبدأ "استقلال الجامعة" وإنما هو نتيجة الخصومة السياسية مع حكومة صدقي، وتأسيساً على هذا، أكد الرجل أن لا مأرب سياسي له في تأييد حكومة صدقي في الأزمة، وإنه إنما فعل ذلك انتصاراً منه لتوجهه الأساسي في الإصلاح الإسلامي السلفي، مشدداً على أنه ـ على المستوى السياسي ـ لا يزال يجد نفسه أقرب إلى سعد زغلول ومبادئه "الشعبية الوطنية الديموقراطية" منه إلى خصوم هذه المبادئ(١٨١).

* * *

إذا أردنا تقييم رؤية المنار للجامعة المصرية، وهى الرؤية التي تغيرت من التأييد الكامل في البداية إلى العداء الشديد في النهاية، يتبغي أن نضع في اعتبارنا عاملين أساسيين: أولهما، هو الاختلاف الأيدلوجي البين ـ منذ العشرينيات على الأقل ـ بين المنار والجامعة، فبينما كانت المنار تمثل الإصلاح الإسلامي في أكثر صوره محافظة وتزمتاً، كانت الجامعة ساحة رئيسية للأفكار الحديثة الواردة من الغرب، ومركزاً أساسياً لنشر هذه الأفكار في المجتمع المصري كله.

أما العامل الثاني في تحديد مصير العلاقة بين المنار والجامعة ـ وهو الأهم فيما نرى ـ فقد كان تقدير المنار للمدى الذي يمكن أن يصل إليه تأثير الجامعة المصرية وأفكارها، وهنا ينبغي أن نوضح، أن المنار كانت تعتقد بشكل حاسم أن خير العالم العربي الإسلامي أو شره إنما يأتي من مصر أساساً، لما تمثل مصر بكتبها وصحفها ومجلاتها من مكانة كبرى فيه، وبهذا المعيار، لم يقتصر تخوف المنار من الجامعة وأفكارها على ما يمكن أن تحدثه من آثار في المجتمع المصري وحده، حيث كان من السهل على الجامعة المصرية ـ بسبب قوة التأثير المصري في العالم الإسلامي ـ أن تكون منبراً للعلمانية والليبرالية و"التغريب" لا في مصر فقط، بل على امتداد العالم الإسلامي بأسره، وهو ما يشكل ـ حسب المنار ـ تهديداً داخلياً بالغ الخطورة، لقدرة هذا العالم على الصمود في وجه التحدي الغربي(١٨٢).

* * *

نخلص من كل ما سبق، إلى أن رؤية المنار التربوية، قد إرتكزت على خلق وتقوية الإرادة الجماعية العامة للمجتمع الإسلامي في مواجهة الغرب، عبر تكريس عناصر الهوية والثبات في هذا المجتمع من دين وتاريخ ولغة، ورغم مشروعية الهدف، إلا أن سبيل المنار إليه كانت ملتبسة، حيث أنها حاولت ترميم الواقع التعليمي الإسلامي لا نقده وتغييره بما يتفق مع معطيات الحياة في العالم الحديث، وقد تجلي هذا في مواقفها الإصلاحية ذات الأفق المحدود والشكلي من التعليم الأزهري، كما تجلي بصورة أوضح في تجربة "دار الدعوة والإرشاد" التى كانت نموذجاً فاشلاً للتلاقح بين الدين والعالم الحديث علي صعيد التربية والتعليم.

وعلى مستوي آخر، كان طبيعياً- في إطار رؤية المنار الدفاعية وغير النقدية للتربية والتعليم- أن تتوجس خيفة من المؤسسات التعليمية الحديثة، لما يمكن أن تؤدي إليه مناهجها ذات الطابع العلماني العقلاني، من هز الدعائم الفكرية التقليدية للمجتمع الإسلامي التى أتت المنار للحفاظ عليها، وهو ما يفسر لنا عداء المنار الحاد للمدارس الحكومية والأهلية والأجنبية الحديثة، وكذلك للجامعة المصرية وما روجته من أفكار.

هوامش الفصل الخامس

(١) محمد عبده، التربية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص١٦٨& وحول نفس الربط بين تربية الأفراد وتربية الأمة راجع: الطهطاوي، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص٢٧٨.

(٢) محمد عبده، نفسه، ص١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) المنار، مج ١، ٨ شوال ١٣١٦ هـ، الصنائع والتربية والتعليم، ص٩٠٤.

(٤) المنار، مج ١، ١٦ صفر ١٣١٦هـ إلى أي تربية وتعليم نحن أحوج ؟، ص ٢٨١ ـ ٢٨٣.

(٥) راجع مثلاً: المنار، مج ١، ٢٤ جمادى الأولى ١٣١٦ هـ، ما لابد منه، ص ٥٦٧.

(٦) راجع: محمد عبده، التربية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص١٦٩.

(٧) المنار، مج٣٤، يناير ١٩٣٥، التربية الإسلامية التعليم الإسلامي، ص٥٤٥ & وراجع وجهة النظر نفسها في: المنار، مج١٦، سبتمبر ١٩١٣، أي الأمرين أهم وأشد تأثيراً في إصلاح الأفراد والأمم التربية أم التعليم ؟ "عبد العزيز أبو حمد"، ص ٧١٠ـ ٧١١.

(٨) المنار، مج ١، ٣ شعبان ١٣١٦هـ السعادة الحقيقية "حمودة عبده المحامى"، ص ٧٧٧.

(٩) راجع: المنار، ٥أغسطس ١٩٠٢، الزواج وشبان مصر وشوا بها، ص٣٣٩ & وراجع أيضاً: المنار، مج ٣٤، يناير ١٩٣٥، التربية الإسلامية والتعليم الإسلامي، ص٥٤٤.

(١٠) المنار، مج ١٥، أغسطس ١٩١٢، التربية ووجه الحاجة إليها وتقاسيمها، ص ٥٦٧ ـ ٥٦٩ & وقارن مع: محمد عبده، التربية في المدارس والمكاتب الأميرية، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ٢٩ & ومع: الطهطاوى، المرشد الأمين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٧٧.

(١١) حول هذه الفكرة في إطار الإصلاح الإسلامي كله، راجع: محمد الحداد، محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(١٢) راجع: المنار، مج ١٥، أغسطس ١٩١٢، التربية ووجه الحاجة إليها وتقاسيمها، ص ٥٧٨ ـ٥٨٠ .& وراجع الفكرة نفسها في: محمد عبده، التربية في المدارس والمكاتب الأميرية ، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث ، ص٣٠.

(١٣) المنار، مج ٢، ١٠ فبراير ١٩٠٠، طفولية الأمة وما فيها من الحيرة والغمة، ص ٧٣٨ ـ ٧٤٠& وحول "نخبوية" هذا التصور راجع: المنار، مج ٣، ٢٠ مايو ١٩٠٠، التعليم النافع، ص١٩٨.

(١٤) راجع نماذج لهذه الانتقادات في: المنار، مج ٧، أكتوبر ١٩٠٤، نابتة العصر ومستقبل مصر أو التربية الحديثة، ص ٦٢٠ ـ٦٢٤ & وأيضاً في: المنار، مج ١٤ إبريل ١٩١١، المدارس والتربية والتعليم، ص٢٩٤ف وحول تحليل لهذه المسألة راجع: عزيز العظمة، مرجع سابق، ص١١١.

(١٥) راجع كنموذج: المنار، مج ٣٤، يناير ١٩٣٥، التربية الإسلامية والتعليم الإسلامي، ص٥٤٥ـ ٥٤٦.

(١٦) راجع رؤية محمد عبده بهذا الخصوص في: محمد عبده، خطأ العقلاء، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص٣٢٤ـ٣٢٦.

(١٧) راجع: الأفغاني، العروة الوثقى، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص١١٠.

(١٨) المنار، مج ٤، ٢٨ نوفمبر ١٩٠١، الإصلاح و الإسعاد على قدر الاستعداد، ص ٦٨٤.

(١٩) المنار، مج ٢ ، ٢ مايو ١٨٩٩، التربية النفسية، ص١٥٥.

(٢٠) المنار، مج ١٥، مايو ١٩١٢، الخطبة الرئيسية في ندوة العلماء بلكنهو بالهند لصاحب المنار، ص٣٣٨.
(٢١) المنار، مج ١٥، أغسطس ١٩١٢، التربية ووجه الحاجة إليها وتقاسيمها، ص٥٧٣.
(٢٢) راجع مثلاً: المنار، مج٢، ١٨ مارس ١٨٩٩، الحبالى وتربية الأجنة، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٢٣) راجع: المنار، مج ٢، ١٥ إبريل ١٨٩٩، تربية الأطفال، ص٩٠ ـ٩٢ .
(٢٤) المنار، مج ٢ ، ٣ يونيو ١٨٩٩، التربية النفسية "٢"، ص ١٨٥ـ ١٨٦ .
(٢٥) راجع: أبن خلدون ، المقدمة، مصدر سابق، ص٥٤٠.
(٢٦) المنار، مج ٢ ، ٢٢ يوليو ١٨٩٩، مضار الغلظة في التربية، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.
(٢٧) راجع : المنار مج ٢٦ ، فبراير ١٩٢٦، أنموذج التربية ـ تربية أمراء العرب قبل الإسلام "حسن توفيق"، ص ٦٠٢ـ ٦٠٨.
(٢٨) راجع الحلقة الأولى من الكتاب في: المنار، مج ٥، ٢٤ مايو ١٩٠٢، الشذرة الأولى من كتاب إميل القرن التاسع عشر، ص١٤٦ـ١٤٨ ف وحول تأثر المنار برؤية هذا الكتاب للتربية الطبيعية راجع: المراكشي، مرجع سابق، ص ٤٠٧ – ٤٠٨.
(٢٩) لتفاصيل أكثر حول الموضوع راجع: تشارلس أدامس، مرجع سابق، ص ٢٧ـ٢٨ & وراجع أيضاً: أحمد أمين، مرجع سابق، ص٣١٠ ـ ٣١١.
(٣٠) عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح في الأزهر، مطبعة الاعتماد بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٥١ ، ص ٥٧ ـ ٥٨.
(٣١) حول أزمة العلاقة بين محمد على والأزهر راجع: سعيد إسماعيل على ، دور الأزهر في السياسة المصرية، دار الهلال، ١٩٨٦، ص ١٣١– ١٣٩ .
(32) Heyworth - Dunne, education, op.cit , p. 400.
(٣٣) عبد المتعال الصعيدى، تاريخ الإصلاح، مرجع سابق، ص٢٥
(34)Safran , op.cit , p. 35.
(٣٥) حول رؤية عبده لهذا الفساد راجع: محمد عبده، مشروع إصلاح التربية في مصر، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص١١٦.
(٣٦) رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص٧٥٥ ـ ٧٥٦.
(٣٧) نفسه، ص٤٤٤ ـ ٤٤٦ & وراجع أيضاً: عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح، مرجع سابق، ص٥٩ ـ ٦٣.
(٣٨) المنار، مج٣، ١٩ يونيو ١٩٠٠، أوربا والإصلاح الإسلامي، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٣٩) المنار، مج ١، ٢٤ شعبان ١٣١٦هـ، محاورة في إصلاح التعليم في الأزهر ، ص٨٢٢ ـ ٨٢٥.
(٤٠) المنار، مج ٥، ٢٠ أغسطس ١٩٠٢ ، ١ نوفمبر ١٩٠٢ ، الأزهر والأزهريون "الفاضل هندي"، ص٣٨٦ ـ ٣٩١ ، ٥٨٥ ـ ٥٩١.
(٤١) راجع: المنار، مج ٣ ، ٥ أكتوبر ١٩٠٠، تقاليد مشيخة الأزهر، ص٥٥٠ ـ ٥٥٢.
(٤٢) المنار، مج٣، ٢٢ مارس ١٩٠٠، نجاح التعليم في الأزهر الشريف، ص٥٧ ـ ٥٩.
(٤٣) راجع مثلاً: المنار، مج ٣، ١ إبريل ١٩٠٠، التعليم في الأزهر الشريف "مجاور أزهري"، ص٧٩ ـ ٨٤.

راجع حول هذا الصراع: (44)Badawi. Zaki, op.cit, p.78 .

(٤٥) راجع: المنار، مج ٧ ، ٢٤ نوفمبر ١٩٠٤، مكافأة امتحان التلامذة في الأزهر، ص٧١٦ ـ٧١٨.

(٤٦) حول ملابسات هذا الصراع وتطوراته حتى استقالة عبده من الأزهر، راجع: رشيد رضا، تاريخ، ج١، مصدر سابق، ص٤٩٧ـ٥١٤.

(٤٧) نفسه، ص٥٥٢ ـ ٥٥٤.

(٤٨) المنار، مج٩ ، أكتوبر ١٩٠٦، الامتحان في الجامع الأزهر، ص٨٠٠.

(٤٩) راجع عرضاً مفصلاً للقانون في: عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح، مرجع سابق، ص ٧٣ ـ ٧٨.

(٥٠) نفسه، ص ٧٩.

(٥١) المنار، مج ١٢، فبراير ١٩٠٩، نهضة الأزهريين "حسين وصفى رضا"، ص ٦٧ ـ ٧٢.

(٥٢) راجع: أحمد شفيق باشا، مذكراتي في نصف قرن، مصدر سابق، ج٣ ، ص١٨٢.

(٥٣) سعيد إسماعيل علي، مرجع سابق، ص٢٤٦ ـ ٢٤٨.

(٥٤) الصعيدي، تاريخ الإصلاح، مرجع سابق، ص ٨٠ ـ ٨٢.

(٥٥) طارق البشرى، مرجع سابق، ص٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٥٦) راجع مطالب الأزهريين في: المنار، مج ٢٥، مارس ١٩٢٥، مطالب الأزهر وملحقاته من الحكومة، ص ٧٨٢.

(٥٧) راجع: عبد الرحمن الرافعى، في أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧& وراجع أيضاً: سعيد إسماعيل على، مرجع سابق، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٨.

(٥٨) راجع نص المذكرة في: المنار مج ٢٦، إبريل ـ مايو ١٩٢٥، ماضي الأزهر وحاضره ومستقبله "٣"،"٤". ص ٦٥ ـ ٧٢ ، ١٢٣– ١٣١.

(٥٩) راجع هذه القرارات في: المنار، مج ٢٥، مارس ١٩٢٥، تقرير اللجنة الوزارية عن شئون الأزهر، ص ٧٨٥ ـ ٧٩٠.

(٦٠) المنار، مج ٢٧، يونيه ١٩٢٦، ماضى الأزهر وحاضره ومستقبله "٥"، ص٢٤٠.

(٦١) راجع نموذجاً لهذا الإحساس الغامض والمتردد بضرورة الإصلاح بين الأزهريين: المنار، مج ٢٨، يناير ١٩٢٨، الإصلاح الحقيقى والواجب للأزهر "محمد عرفة"، ص٧٥٩ ـ ٧٦٥.

(٦٢) راجع نص المذكرة في: المنار، مج ٢٩، سبتمبر ١٩٢٨، إصلاح الأزهر الشريف ـ مذكرة الشيخ المراغى، ص٣٢٥ ـ ٣٣٥.

(٦٣) المنار، مج ٢٩، نوفمبر ١٩٢٨، إصلاح الأزهر وما يتبعه من المعاهد الدينية، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٨

(٦٤) راجع: طارق البشرى، مرجع سابق، ص٣٤٧ ـ ٣٥٠.

(٦٥) المنار، مج ٣٠، ديسمبر ١٩٢٩، إصلاح الأزهر والمعاهد الدينية، ص٤٧٨.

(٦٦) راجع نماذج من نصوص الدجوى في هذا السجال في: نور الإسلام "مجلة مشيخة الأزهر"، جمادى الأولى ١٣٥١ هـ، صاحب المنار والصلاه والسلام على الرسول بعد الأذان "يوسف الدجوى"، وأيضاً: الإسلام، ١٨ فبراير ١٩٣٣، تعالوا نتحاكم إلى العقل والمنطق "يوسف الدجوى"، وأيضاً: الإسلام، ٩ سبتمبر ١٩٣٣، إن الله لا يستحي من الحق ـ صاحب المنار يخطئ في المعقول ويدلس في المنقول "يوسف الدجوى" ف وراجع نماذج من نصوص

المنار في: المنار، مج ٣٢ ، ديسمبر ١٩٣٢، البهيته الأولى إنكار الملائكة، ص٧٥٣ ـ٧٨٢ ، وأيضاً: المنار، مج ٣٣، مارس ١٩٣٣، المقال العاشر من مقالاتنا في الرد على مجلة مشيخة الأزهر، ص٣٣ ـ٦٤.

(٦٧) المنار، مج ٣٤، ديسمبر ١٩٣٤، تصدير كتاب المنار والأزهر، ص٤٥١ ـ٤٦٤ & وحول موالاة الظواهرى لحكم صدقي راجع: عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح، مرجع سابق، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

(٦٨) المنار، مج ٣٤، مايو ١٩٣٥، الأزهر والانقلاب الأكبر، ص ٧٦٤ ـ٧٧٣.

(٦٩) راجع: الأفغاني، المخاطرات، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص١٢٠& وراجع أيضاً: محمد عبده، ما هو الفقر الحقيقي في البلاد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص٥٠ ـ ٥١.

(٧٠) حول هذا الأمر راجع: المنار، مج ٢ ، ١٠ فبراير ١٩٠٠، المعارف والأمة والحكومة، ص٧٥٠ ـ٧٥١ & وراجع أيضاً: المنار، مج١٤، ٣٠ يناير ١٩١١، مشروع العلم والإرشاد في الأستانة والدعوة والإرشاد بمصر، ص٤٢.

(٧١) راجع: المنار، مج ١، ٢١ ربيع أول ١٣١٦ هـ بارقة نجاح، ص٣٨٤ ـ ٣٨٨.

(٧٢) المنار، مج١، ٢٦ رجب ١٣١٦ هـ اقتراح على مجلس إدارة الأزهر الشريف، ص٧٦٢.

(٧٣) المنار، مج ١٤ ، ٣٠ يناير ١٩١١، مشروع العلم والإرشاد في الأستانة والدعوة والإرشاد بمصر، ص ٤٤ـ ٤٦.

(٧٤) المنار، مج ١٥ ، ديسمبر ١٩١٢ ، خطبة افتتاح الاجتماع السنوي العام لجماعة الدعوة والإرشاد، ص٩٢٥ ـ ٩٢٦ .

(٧٥) المنار، مج ١٤ ، ١ مارس ١٩١١، جماعة الدعوة والإرشاد ـ النظام الأساسي، ص١١٥ ـ ١١٧.

(٧٦) المنار، مج ١٥ ، ديسمبر ١٩١٢، خطبة افتتاح الاجتماع السنوي العام لجماعة الدعوة والإرشاد، ص٩٢٣ ـ ٩٢٤.

(٧٧) نفسه، ص٩٢٤ & وراجع نفس الفكرة لدى محمد عبده في: محمد عبده، حديث عن السياسة بين الأستاذ الأمام والشيخ رشيد رضا، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٨٠٧.

(٧٨) المنار، مج ١٤ ، نوفمبر ١٩١١، العلوم والفنون التي تدرس في دار الدعوه والإرشاد، ص ٨٠١.

(٧٩) المنار، مج ٢٢ ، ٣١ أكتوبر ١٩٢١، انتشار علم السنة ومدرسة الدعوة والإرشاد، ص ٧٨٨.

(٨٠) المنار، مج ١٤ ، ١ مارس ١٩١١، جماعة الدعوة والإرشاد ـ النظام الأساسي، ص ١١٦.

(٨١) نفس المصدر والصفحة & وراجع أيضاً: المنار، مج ١٤، ٣٠ مارس ١٩١١، رأى مجلة الشرق والغرب في جماعة الدعوة والإرشاد، ص ٢٤٠.

(٨٢) المنار، مج ١٤، ٣٠ يناير ١٩١١، مشروع الدعوة والإرشاد في مصر، ص٥٢.

(٨٣) المنار، مج ١٤، أكتوبر ١٩١١ ، نظام مدرسة دار الدعوة والإرشاد، ص ٧٨٥ ـ ٧٨٦.

(٨٤) المنار، مج ١٤، نوفمبر ١٩١١ ، العلوم والفنون التي تدرس في دار الدعوة والإرشاد، ص ٨٠٢ ـ ٨٢١.

(٨٥) المنار، مج ١٤ ، أكتوبر ١٩١١، نظام مدرسة دار الدعوة والإرشاد، ص ٧٨٨ ـ ٧٩٦.

(٨٦) نفسه، ص٧٩٩.

(٨٧) نفسه، ص٧٩٧.

(٨٨) المنار، مج ١٤، نوفمبر ١٩١١، العلوم والفنون التي تدرس في دار الدعوة والإرشاد، ص ٨١١.
(٨٩) نفسه، ص٨١٥ ـ ٨١٦.
(٩٠) نفسه، ص٨١٢.
(٩١) المنار، مج ١٥، مايو ١٩١٢ ، الخطبة الرئيسية في ندوة العلماء بلكنهو بالهند لصاحب المنار، ص ٣٣٢.
(٩٢) راجع: المنار، مج ١٨ ، مايو ١٩١٥، مدرسة دار الدعوة والإرشاد، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.
(٩٣) راجع: المنار، مج ٢٢ ، ٣١ أكتوبر ١٩٢١، انتشار علم السنة و مدرسة الدعوة والإرشاد، ص ٧٨٨.
(٩٤) راجع حول هذه الازدواجية: أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد على، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨، ص٥٥٦ـ ٥٦٣.
(95)Heyworth - Dunne, education, op .cit, pp. 395 - 396.
(٩٦) جر جس سلامة، أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨٦ ـ ٨٧.
(٩٧) نفسه، ص٢٧٥.
(٩٨) راجع: كرومر، تقرير ١٩٠٦، مصدر سابق، ص ١٧٦، حيث كان الرجل يعتقد بوضوح أن من الأفضل للمصريين الاهتمام باللغات الأجنبية ـ خاصة الإنجليزية ـ وتلقى كل العلوم بها، لأن من الصعب ـ حسب رأيه ـ تطوير اللغة العربية بحيث تصبح أداه ملائمة لتلقى العلم الحديث.
(٩٩) راجع تحليلاً لرؤية محمد عبده لمخاطر الازدواجية التعليمية في: حوراني، مرجع سابق، ص١٦٩ ـ ١٧٢.
(١٠٠) راجع : محمد عبده ، مشروع إصلاح التربية في مصر ،الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ١١٤ ـ ١١٥ & وحول موضوع ارتباط التعليم في مصر في عهد الاحتلال بوظائف الحكومة راجع: جر جس سلامة، مرجع سابق، ص٨٧ ـ ٨٩.
(101)Ahmed , J.M , op .cit , p.39.
(١٠٢) المنار ، مج ٥ ، ٢٥ إبريل ١٩٠٢، التعليم الذي ترتقى به الأمة، ص ٧٢ ـ ٧٤، وربما كان السبب في هذا الموقف، نشأة رشيد رضا في لبنان وإطلاعه على حالة التعدد التعليمي هناك، وما تنتجه من تضارب في المصالح والأهداف باختلاف المواقع السياسية والثقافية والطائفية بين القائمين على المؤسسات التعليمية. اجع حول الموضوع: وجيه كوثراني، مختارات، مرجع سابق، ص ٦.
(١٠٣) المنار، مج ٣ ، ٢٥ أكتوبر ١٩٠٠، العلم والجهل، ص٥٥٦ ـ ٥٥٧ & وحول تشجيع المنار للمدارس الأهلية الإسلامية راجع أيضاً: المنار، مج ١ ، ٩ صفر ١٣١٦ هـ، المدارس الوطنية في الديار المصرية، ص٢٥٦ ـ ٢٦٣.
(١٠٤) المنار، مج ١ ، ١٦ صفر ١٣١٦ هـ إلى أي تربية وتعليم نحن أحوج؟ ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(١٠٥) المنار، مج ٣، ٧ ديسمبر ١٩٠٠، التعليم في مدارس الحكومة، ص ٦٥٧ ـ ٦٦١ & وحول بعض أدوار دانلوب في نظارة المعارف، راجع: عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية حتى سنة ١٩١٤، دار المعارف بمصر، ١٩٧١، ص١٠٣– ١٠٥.

(١٠٦) حول هذا الاقتراح راجع: محمد أبو الإسعاد، سياسة التعليم في مصر تحت الإحتلال البريطاني ١٨٨٢– ١٩٢٢، طيبة للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١٠٧) المنار، مج ٥ ، ٩ مايو ١٩٠٢، قانون التعليم الرسمي والجمعية العمومية "١"، ص ١١٠ ـ ١١٢.

(١٠٨) المنار، مج ٥ ، ٢٤ مايو ١٩٠٢، قوانين التعليم الرسمي والجمعية العمومية "٢"، ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

(١٠٩) راجع في هذا الصدد السجال الذي دار بين المقتطف والمنار حول التعليم الحكومي وجدواه للأمة، في: المقتطف، أكتوبر ١٩٠٣، تعليق المقتطف على مقال "شكوى الأمهات من تربية البنات"، ص ٨٧٧ ـ ٨٧٨ & المنار، مج ٦ ، ٢٢ أكتوبر ١٩٠٣، المدارس المصرية لا تربى رجالاً مستقلين، ص ٥٩٣ ـ٥٩٦.

(١١٠) راجع: المنار، مج ١٠، سبتمبر ١٩٠٧، غرور متعلمي اللغات الأوربية، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

(١١١) المنار، مج ١٠ ، إبريل ١٩٠٧، التعليم الديني، ص١٢٣ ـ ١٢٦.

(١١٢) المنار، مج ٢ ، ٨ إبريل ١٨٩٩، تعقيب المنار على مقالة الإصلاح الإسلامي لأحد أفاضل الكتاب في دمشق الشام، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١١٣) راجع: المنار، مج ٤ ، ٣١ أغسطس ١٩٠١، وظائف علماء الدين، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٨ & وراجع أيضاً: المنار، مج ١٣، نوفمبر ١٩١٠، إلى علماء الإسلام الأعلام، ص ٧٦٢ ـ ٧٦٣.

(١١٤) راجع حول هذه الشكوك: المنار، مج ٥ ، ٥ أغسطس ١٩٠٢، الزواج وشبان مصر وشوابها، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ & وراجع أيضاً: المنار، مج ١٧، ديسمبر ١٩١٣، فاتحة المجلد السابع عشر، ص ٨ ـ ٩.

(١١٥) السيد يوسف، مرجع سابق، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١١٦) حول هذا المناخ راجع: Lewis. Bernard , modern Turkey, op.cit , pp.396 - 397

(١١٧) المنار، مج ١٤، يوليه ١٩١١، الإلحاد في المدارس العلمانية "محمد نجيب حفار"، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥ & وراجع تعقيب رشيد رضا على هذا المقال، ص ٥٤٥.

(١١٨) المنار، مج ١٤ ، يوليه١٩١١، التعليم اللاديني، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٨.

(١١٩) المنار، مج ٢٧ ، مايو ١٩٢٦، دعاية الإلحاد في مصر، ص ١٢٠.

(١٢٠) المنار، مج ٣٠ ، مارس ١٩٣٠، نظرية داروين والإسلام، ص ٥٩٧.

(١٢١) المنار، مج ٣٢ ، مارس ١٩٣٢، تعليم أولاد المسلمين في المدارس اللادينية الحكومية وغيرها أو مدارس النصرانية، ص ١٧٩.

(١٢٢) المنار، مج ٣٤ ، يناير ١٩٣٥، التربية الإسلامية والتعليم الإسلامي، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

(١٢٣) حول سبتا وكتابه راجع: نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص١٨ ـ ٢٤.

(١٢٤) المنار، مج ١ ، ٢٨ ذي القعدة ١٣١٥ هـ صدمة جديدة على اللغة العربية "١"، ص ١٠٢.

(١٢٥) نفسه، ص ١٠٣ ــ ١٠٤.

(١٢٦) المنار ، مج ١ ، ٥ ذي الحجة ١٣١٥ هـ صدمة جديدة على اللغة العربية "٢"، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(١٢٧) حول كتاب ويلمور، راجع: نفوسة زكريا سعيد، مرجع سابق، ص ٢٥ ـ ٣٠.

(١٢٨) المنار، مج ٤ ، ٢٦ يناير ١٩٠٢، مشروع التعليم باللغة العامية المصرية، ص ٨٢٨ ـ ٨٣٢.

(١٢٩) راجع مثلاً: المنار، مج ١٠، يناير ١٩٠٨، حياه اللغة العربية وبحث الترجمة والتعريب "الشيخ محمد الخضري"، ص ٨٥٥ ـ٨٦٦ ف وراجع حول الموضوع أيضاً: عبد المنعم الدسوقي الجميعي، مجمع اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣ ص ١٧ـ ٢٢ ، ١٠٢ ـ ١٠٣.

(١٣٠) راجع حول هذا الموضوع: على المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٥ ـ ٢٦.

راجع حول هذا الدعم: (131)Heyworth - Dunne, education, op.cit , p.340 , 406.

(132) Safran , op.cit , p.36.

(١٣٣) حول هذه المطالبات راجع: جرجس سلامة، تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، القاهرة، ١٩٦٣، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(134) Badawi , op.cit , pp. 66 - 67.

(١٣٥) رشيد رضا، تاريخ ، ج ١، مصدر سابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٣٦) المنار، مج ٥ ، أكتوبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٥٣٦.

(١٣٧) راجع المنار، مج ٦ ، ٧ أكتوبر ١٩٠٣، المدرسة الكلية الأمريكانية في بيروت، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

* راجع جزئية "نظرة المنار للآخر الديني المسيحي" في الفصل الأول من هذه الدراسة .

(١٣٨) حول تفاصيل هذه المحاولة والأزمة التي أثارتها راجع: المنار، مج ١٢، فبراير ١٩٠٩، المسلمون في مدارس الجمعيات النصرانية ـ المدرسة الكلية الأمريكانية، ص ١٨ ـ ٢٦ & وراجع أيضاً: المنار، مج ١٢، سبتمبر ١٩٠٩، المدرسة الكلية الأمريكانية في بيروت ـ جواب المنار، ص ٦٣٨ ـ ٦٤٠.

(١٣٩) راجع: المنار، مج ١٤، إبريل ١٩١١، المدارس والتربية والتعليم، ص٢٩٤.

(١٤٠) المنار، مج ١٦، مايو ١٩١٣، مقاومة كتب دعاة النصرانية ومدارسهم، ص ٣٨٣.

(١٤١) المنار، مج ٣٠ ، أغسطس ١٩٢٩، تعليم أولاد المسلمين في المدارس الأجنبية، ص ١٨٥.

(١٤٢) المنار، مج ٣٠ ، مارس ١٩٣٠، نظرية داروين والإسلام، ص ٥٩٦.

(١٤٣) المنار، مج ٣٣ ، مايو ١٩٣٣، التبشير والتنصير في مصر، ص ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(١٤٤) جر جس سلامه، التعليم الأجنبي، مرجع سابق، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٤٥) حول هذا الطابع التآمري راجع نصاً نموذجياً في: المنار، مج ٣٠، أغسطس ١٩٢٩، هل هذه النهضة خاضعة لسلطان العلم ؟ "عجاج نويهض "، ص٢١٠ ـ ٢١١.

(١٤٦) المنار، مج ٣٢، مارس ١٩٣٢، تعليم أولاد المسلمين في المدارس اللادينية الحكومية وغيرها أو مدارس النصرانية، ص ١٨١.

(١٤٧) عبد المنعم الدسوقي الجميعى، الجامعة المصرية القديمة ـ نشأتها ودورها في المجتمع ١٩٠٨ ـ ١٩٢٥، دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ١٢.

(١٤٨) رؤوف عباس، تاريخ جامعة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ٣٢.

(١٤٩) راجع: الهلال، ١ فبراير ١٩٠٠، مدرسة كلية مصرية ڤ المقتطف، إبريل ١٩٠٣، المدارس الجامعة، ص ٣٢٧ ــ ٣٢٩ ڤ وحول جهود اللواء وصاحبها مصطفى كامل لإنشاء جامعة مصرية راجع:

Reid ,D.M , Cairo university and the making of modern Egypt , AUC press , 1991 , pp. 24 - 25.

(١٥٠) المنار، مج ٦ ، ٧ أكتوبر ١٩٠٣، المدرسة الكلية الأمريكانية في بيروت، ص ٥٥٦.

(١٥١) المنار، مج ٩ ، سبتمبر ١٩٠٦ ، المدرسة الكلية أو الجامعة المصرية، ص ٦٤٠ & وحول جهود عبده قبيل وفاته لإنشاء الجامعة راجع: رشيد رضا، تاريخ، ج ١، مصدر سابق، ٩٤٦ ـ ٩٤٧

(١٥٢) المنار، مج ٩، أكتوبر ١٩٠٦، الدعوة إلى المدرسة الجامعة، ص ٧٨٧ & وحول اللجنة التحضيرية وملابسات تشكيلها راجع: أحمد شفيق باشا، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ١٠٨ ــ ١١١.

(١٥٣) راجع: الهلال، ١ نوفمبر ١٩٠٦، المدرسة الكلية المصرية أو الجامعة المصرية & وراجع أيضاً: Reid , D.M , op.cit , p.31

(١٥٤) المنار، مج ٩ ، فبراير ١٩٠٧ ، فوائد هذه الخطبة والعبر فيها، ص ٩٤٢.

(١٥٥) حول هذا الانطباع لدى رشيد رضا راجع: رشيد رضا، تاريخ ، ج١، مصدر سابق، ص ١٠٦٦ - ١٠٦٧.

(١٥٦) راجع مثلاً: المنار، مج ١٣، مايو ١٩١٠، الجامعة المصرية، ص ٢٩٦.

(١٥٧) حول علاقة الشعر الجاهلي بالقرآن والتشكيك في الوجود التاريخي للنبي إبراهيم وإبنه إسماعيل راجع: طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار النهر للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، ص ٢٥ ـ ٣٥.

(١٥٨) السياسة الأسبوعية، ١٣ مارس ١٩٢٦، الشعر الجاهلي والشك فيه.

(١٥٩) المنار، مج ٢٧، مايو ١٩٢٦ ، دعاية الإلحاد في مصر، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٦٠) راجع نص البيان في: المنار، مج ٢٧ ، مايو ١٩٢٦، الإلحاد في الجامعة المصرية، ص ١٢٨ ـ ١٣٢ & وحول اللجنة راجع: رؤوف عباس، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(١٦١) المنار، مج ٢٧ ، يونية ١٩٢٦ ، رأى في الجديد ومدعى التجديد "مصطفى صادق الرافعي"، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

(١٦٢) راجع: مجلس النواب، جلسة ١٣ سبتمبر ١٩٢٦.

(١٦٣) مجلس النواب، جلسة ١٤ سبتمبر ١٩٢٦.

(١٦٤) راجع مثلاً: السياسة الأسبوعية، ١٨ سبتمبر ١٩٢٦، الجامعة وحرية الرأي في مجلس النواب "محمود عزمي".

(١٦٥) المنار، مج ٢٧، نوفمبر ١٩٢٦، الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين، ص ٦٢٠ .

(١٦٦) نفسه، ص ٦٢٠ ـ ٦٢٩.

(١٦٧) نفسه، ص ٦٢٢.

(168)Badawi, op.cit , p.101

(169) Reid, D.M, op.cit , p.139

(١٧٠) راجع كنموذج: المنار، مج ٢٧، يناير ١٩٢٧، منهج الدكتور طه حسين العلمي في البحث "محمد عرفة"، ص ٧٦٢ ـ ٧٦٨.

(١٧١) رؤوف عباس، مرجع سابق، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٧٢) راجع: المنار، مج ٢٨، يونيه ١٩٢٧، قرار النيابة العامة في قضية الدكتور طه حسين، ص ٣٦٨ ـ ٣٨٠.

(١٧٣) راجع: مجلس النواب، جلسة ٧ مارس ١٩٣٢.

(١٧٤) راجع مثلاً: البلاغ، ٦ مارس ١٩٣٢.

(١٧٥) راجع: رؤوف عباس، مرجع سابق، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(١٧٦) راجع: أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(١٧٧) مجلس النواب، جلسة ٢٨ مارس ١٩٣٢.

(١٧٨) راجع مثلاً: السياسة، ١إبريل ١٩٣٢، حامى الإسلام ووزير التقاليد ـ حول فصل الدكتور طه حسين.

(١٧٩) المنار، مج ٣٢ ، إبريل ١٩٣٢، إصلاح عظيم في وزارة المعارف ـ إخراج الدكتور طه حسين منها وخروج أحمد بك لطفي السيد من الجامعة المصرية، ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

(١٨٠) نفسه، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(١٨١) نفسه، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(١٨٢) راجع نصاً نموذجياً يوضح هذه الفكرة في: المنار، مج ٣٠ ، أغسطس ١٩٢٩ ، هل هذه النهضة خاضعة لسلطان العلم ؟، "عجاج نويهض" ص ١٩٤ – ١٩٩.

الفصل السادس

المنار وأسس المجتمع الحديث

في هذا الفصل، سنحاول بيان الطريقة التي تفاعلت بها المنار، مع بعض مقومات الحداثة، وكذلك مع بعض مظاهرها وتجلياتها التي اقتحمت العالم الإسلامي في سياق لقائه التاريخي بالغرب، وفي هذا الإطار سندرس رؤية المنار للعلم الحديث، ولقضايا الاقتصاد الحديث، كما سنحاول أيضا فهم موقفها من الأشكال الحديثة "للفن" وكذلك موقفها إزاء بعض "منتجات" الغرب، التي شاع استخدامها كجزء من تفاصيل الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية في بدايات القرن العشرين .

مدخل - ملاحظات على رؤية المنار لعلاقة الإسلام بالمدنية الحديثة:-

حين نحاول فهم رؤية المنار لعلاقة الإسلام بالمدنية الحديثة التي أنتجها الغرب بالأساس، تلفت نظرنا ملاحظة مهمة، وهي أنه رغم وعي المنار بأن "المدنية" كمفهوم هي كل متجانس يرتكز على مجموعة من المقومات المعنوية والمادية المترابطة(١)، إلا أنها شددت دوماً على ضرورة اقتصار المسلمين في اقتباسهم عن مدنية الغرب الحديثة، على عناصرها "المادية" وحدها من حيث هي أدوات ووسائل للقوة، وكانت هذه العناصر هي بالتحديد: المعرفة العلمية، الصناعة، القوة العسكرية(٢)، وفي هذا السياق، تم النظر إلى "العلم" بالذات باعتباره مجرد "سلاح" ضروري كي يتمكن المسلمون من مواجهة الغرب بأدواته هو، حتى لا يوضع الإسلام "في مركز ضعيف" ولا ينحط عن "الأمم الأخرى"(٣).

في ذات الإطار أيضاً، تم التأكيد باستمرار وبشكل دفاعي تماماً على ضرورة تجنب المسلمين اقتباس أفكار الغرب و نظرياته وفلسفاته ومنظوماته القيمية، لأنها في جملتها مثيرة للريبة وموصومة بمقاصد الغرب الشريرة، ويمكن أن تشكل خطراً على عقائد المسلمين(٤)، ولعل من المثير أن نلاحظ هنا، أنه بينما كان الطهطاوي مثلاً في وصفه لباريس، معجباً بكثير من عناصر الحياة الفكرية والثقافية فيها، وكذلك بكثير من صفات أهلها وخصالهم الشخصية(٥)، لم تكن ذات المدينة بكل ما فيها من فلسفات وأفكار بالنسبة لرشيد رضا سوى "مدينة الكفر والإلحاد" التي يخشى على من يأتيها من المسلمين الفتنة عن دينه وقوميته(٦).

يمكن تحليل هذه الازدواجية على أكثر من مستوى، فمن ناحية، كان هذا الأمر امتداداً لتقاليد الفكر الإسلامي الوسيط الذي اقتبس بعض أطروحات الفلسفة اليونانية لكنه أدان دوما مقولتها العامة حول قوانين التطور الذاتي والحركة الخاصة للطبيعة، باعتبارها مقولة "مادية" شريرة(٧)، ومن ناحية أخرى، كانت هذه الازدواجية امتداداً لطبيعة علاقة الشرق المسلم بالغرب منذ عهد محمد علي، التي تم فيها مبكراً التركيز على العناصر المادية والأدواتية "النافعة" لحضارة الغرب، دون أن يكون هناك ترحيب مماثل - حتى مع وجود استثناء مهم كالطهطاوي - بالجوانب العقلية والفكرية لهذه الحضارة(٨)، هذا بالإضافة إلى أن الصراع مع الغرب منذ نهاية القرن التاسع عشر -الذي كانت المنار إفرازاً له - قد فرض على النخب الإسلامية الإصلاحية نظرة إلى المدنية تحصرها في وسائل الحصول على القوة، رغم أن هذا الصراع كانت له دائماً مستويات أخرى، ربما كان بعضها أكثر مغزى وأهمية(٩).

وقد ترتب على هذه الازدواجية، أن جرى كثيراً في أوساط الإصلاح الإسلامي، النظر للغرب كحضارة مادية خالصة، والتعامل معه بوصفه مجموعة من الخلاصات العلمية والتقنية، بعد عزل هذه الخلاصات تماماً عن أسسها الفلسفية والأخلاقية(١٠)، التي جرى استبدالها - بشكل قائم على التجاور لا التجانس والامتزاج - بمقولة الإصلاح الإسلامي التقليدية الخاصة بالعودة إلى الدين كأساس لازم لكل تقدم(١١).

أدت هذه الدعوة القائمة على التجاور والتلفيق لتأسيس المدنية – من حيث هي محض علوم وتقنيات - على أساس الدين، إلى إشكالية عميقة لدى الإصلاح الإسلامي، حيث فقد العلم لديه قيمته المنهجية كأسلوب للتفكير والحياة، وتحول - في أغلب الحالات - إلى مجرد ضرورة صراعية، ولعل هذا الأمر هو السبب في الخلط الدائم لدى المصلحين المسلمين بين "العلم" وبين مظاهره وتجلياته المتمثلة في التقنية(١٢).

ويتصل بهذا الأمر مسألة أخرى مهمة، فحتى يقرب الإصلاح الإسلامي تصوره "التقني" للمدنية إلى جمهوره المتشكك، حاول رجاله أن يقيموا على أساس هذا التصور علاقة بين المدنية والإسلام قوامها "السعي" والجهد الإيجابي، فأكدوا بداية أن ثمة قوانيناً طبيعية تحكم عملية التقدم والتمدن، وأن من يهتدي إليها يصل إلى "المدنية" حتماً، سواء كان مؤمناً أو كافراً(١٣) مشددين على أن ما يجمع الإسلام بالمدنية الحديثة، هو الحض على السعي وبذل الجهد للوصول إلى هذه "القوانين -

السنن" التي تتمحور في الجوهر - حسب هذه الرؤية - حول أساليب الارتقاء في العلم بالمعنى التقني الخالص(١٤).

* * *

ولتحقيق مزيد من التوازن النفسي في العلاقة بين جمهورها و بين المدنية الحديثة، لجأت المنار إلى إلية أخرى بالغة الأهمية والشيوع في خطاب الإصلاح الإسلامي، وهي تأكيد سبق المسلمين للغرب في المدنية واستناد مدنية أوربا للإسلام وقواعده، حيث تم باستمرار على صفحاتها الحديث عن اكتشافات المسلمين في العلوم الطبيعية والرياضية إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، وعن رعاية الخلفاء المسلمين للعلم والعلماء، كما تم التشديد على أن هذه الاكتشافات بالذات كانت أساس المدنية الغربية الحديثة، وقد كانت هذه الرؤية في المحصلة، تهدف إلى تبرير اقتباس المسلمين المعاصرين علوم وتقنيات الغرب على أساس أنها لا تعدو أن تكون "بضاعتنا ردت إلينا"(١٥)، وفي هذا السياق، عملت المنار على دعم حجتها بالاستشهاد الدائم بكتابات "المنصفين" من مفكري ومؤرخي الغرب، الذين يعترفون للحضارة الإسلامية بعناصر سبقها وتفوقها(١٦)، ولا شك أن الاستشهاد بالغربيين هنا، كان عملية تعويضية تمنح المصلحين المسلمين وجمهورهم القدرة - عبر استرجاع الماضي - على الإحساس "بالكرامة الحضارية" الغائبة في واقعهم المعاش، بسبب التفوق الساحق الذي تمارسه عليهم عناصر المدنية الغربية(١٧).

ورغم أنه قد ظهر على صفحات المنار أحياناً، من نبّه إلى الأساس السلبي لهذه العملية التعويضية، لما يمكن أن تؤدي إليه من استغراق في الماضي وإحساس بالاكتفاء الحضاري الكاذب(١٨)، إلا أن الاتجاه العام في المنار ظل ممارسة هذه العملية والاستشهاد بالغربيين فيها، ليس فقط على صعيد العلوم والتقنيات، بل أيضاً على صعيد المبادئ والأفكار المعترف بصحتها مثل العدالة والقانون والمساواة السياسية(١٩)، وينبغي أن نلاحظ هنا، إن الاستشهاد بالغربيين في هذا الإطار، كان انتقائياً ودعائياً بشكل صارم، حيث تم فيه إبراز الكتابات التي تمتدح الإسلام بقوة وتتناسب مع طروحات الإصلاح الإسلامي، وتجاهل - أو رفض - كل ما عداها مما لا يتناسب مع طروحات هذا الخطاب(٢٠).

* * *

رغم احترام المنار "للجوانب النافعة" في المدنية الغربية، إلا أنها - استمراراً في عملية التعويض سابقة الذكر - لجأت إلى آلية أخرى في مقاربة هذه المدنية، هي

ممارسة الاستعلاء عليها بمقارنتها - بشكل ساذج - بالمدنية الإسلامية في الماضي، حيث منحت توجهات الغرب الاستعمارية وحروبه في العصر الحديث الفرصة للمنار لاتهام المدنية الغربية دائماً بأنها - رغم كل عناصر قوتها - مدنية مادية ووحشية ذات طابع تدميري، مبرزة بقوة في مقابلها القواعد الأخلاقية والروحية "الفاضلة" التي تأسست عليها المدنية الإسلامية(٢١)، وقد أكد رشيد رضا بالذات على صفحات المنار، أن المدنية الغربية ستنهار نتيجة غلبة العناصر المادية فيها على الجوانب الأخلاقية، وربما كان الرجل - في مواجهته الصعبة لهذه المدنية - يتمنى ذلك(٢٢).

المنار وقضايا العلم الطبيعي الحديث:-

لاستيعاب موقف المنار من العلوم الطبيعية الحديثة، ينبغي أن ندرك ابتداء، أنه قد سادت رؤية لهذه العلوم على مستوى الإصلاح الإسلامي عموماً، تتميز بقدر من القبول والتسامح، ويمكن أن نعزو ذلك إلى ما أشرنا إليه سابقاً من اكتساب قضايا هذه العلوم لدى هذا الإصلاح، طابعاً تقنياً عملياً لا علاقة له بالأسس الفكرية والأيديولوجية لأي مجتمع، وتحولها إلى مجرد أداة لازمة لتطور المجتمعات كافة(٢٣).

من أبرز ما يوضح انعكاس هذا الطابع على المنار فيما يتعلق برؤيتها للعلم، هو موقفها من بعض الأفكار العلمية التي قامت عليها الحضارة الغربية ومنها فكرة "التقدم" على سبيل المثال، فرغم أن المنار أبدت عدم ارتياحها للفكرة في أبعادها النظرية والفلسفية إلا أنها أيدتها تماماً على الصعيد العملي المباشر الخاص بإمكانات التطور في الأبحاث والاختراعات العلمية، خاصة في مجال الصناعة(٢٤).

انطلاقاً من هذا التصور التقني العملي للعلوم الطبيعية، طرحت المنار دائماً فكرة جوهرية هي "صداقة" الإسلام لهذه العلوم وتوجيهه المسلمين للاستزادة منها(٢٥)، لأنها مقياس مصالح الدنيا ومعيار الرفعة والمجد فيها، وفي هذا السياق، أكد محمد عبده أن الإسلام أطلق حرية الإنسان في النظر إلى الكون ودراسة كافة حقائقه، وفرض على المسلمين الأخذ عن العلماء مهما تكن عقائدهم، لأن "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها" ولأن على المسلم طلب العلم "ولو في الصين" ولا شك أن هذه الرؤية، تعكس تصوراً مفاده أن العلاقة بين الإسلام والعلم، هي علاقة إيجابية بالضرورة(٢٦).

واستمراراً لنفس الرؤية، أكدت المنار دائماً أن العلاقة بين "الشريعة" و"الطبيعة" هي علاقة تكامل حتمي، فاعتبر رشيد رضا أن استيعاب الطبيعة وعلومها

ضروري ولازم لفهم الشريعة ومقاصدها، ساخراً من دعاوى الجامدين الذين يذمون العلوم الطبيعية ويحرمون دراستها(٢٧)، ومشدداً على أن الإسلام على مدى ١٣ قرناً من تاريخه "لم تقم حقيقة علمية قطعية تنقض نصاً من نصوصه القطعية أو تنفي أصلاً من أصوله الاعتقادية"، كما أن رضا أيضاً - انطلاقاً من الفكرة نفسها - كان حريصاً على أن يوضح لقراء المنار ضرورة عدم اعتبار العلاقة بين الدين والعلم علاقة حدية تتأسس على المواجهة والصراع "إياكم ثم إياكم أن تعدوا الكلام الذي ألقيه من قبيل المناظرات بين خصمين يكون هم كل منهما الظهور على الآخر وتتبع عثراته ومؤاخذته على تقصيره"(٢٨).

وتأسيساً على ذات التصور حول التوافق بين الإسلام والعلم الطبيعي الحديث، رفض شكيب أرسلان بحسم دعاوى بعض المثقفين الأوربيين الذين اعتبروا أن النصوص الإسلامية التي تحض على العلم هي نصوص خاصة "بالعلوم الدينية" فقط لا العلوم بمعناها المطلق، مؤكداً أن آيات القرآن الخاصة بالنظر في الكون والتفكر فيه، تتسع لكافة أشكال المعرفة العلمية الحديثة بالمعنى المتعارف عليه، وقد عزز الرجل رأيه هذا بالقول بأن نص حديث الرسول "اطلبوا العلم ولو في الصين" قاطع في الدلالة على كون المقصود هو مطلق العلم، لأن أهل الصين وثنيون، لا يمكن أن يجعل الرسول منهم مرجعاً للعلم الديني(٢٩).

في تنويعة أخرى على ذات اللحن، عملت المنار - في سعيها لإثبات صداقة الإسلام للعلم الطبيعي الحديث - على إبراز عدم تناقض روح العلم الحديث كما هي معروفة في الغرب، مع الاعتقاد في الغيب والروحانيات بالشكل السائد في الثقافة العربية الإسلامية، ومن هنا فقد عنيت أحياناً بنشر مقتطفات من الصحف الغربية، توضح الجوانب الغيبية في الثقافة الغربية، وتوضح كذلك وجود "تحولات نحو الروحانية" في العقل العلمي الغربي(٣٠)، مؤكدة أن كثيرين من العلماء الطبيعيين والماديين في الغرب قد صاروا يقبلون بفكرة وجود الله كمؤسس وعلة لوجود وتطور العالم(٣١).

بناء على كل ما سبق، احتفت المنار دائماً بالمكتشفات العلمية الحديثة في الغرب وتابعتها بعناية وترحيب، على اعتبار أنها تفض أسرار الطبيعة وتفشي مكنوناتها أمام الإنسان(٣٢)، مشددة من جديد على أن الله لم يجعل لعلم الإنسان بأحوال الكائنات حداً معيناً بل أطلقه بلا حدود، وقد أكد رشيد رضا أن هذا الأمر لا يتعارض

مع قدرة الله المطلقة، لأن "ما يناله الإنسان بسعيه وكسبه لا يخرج عن قدرة الله تعالى وعلمه"(٣٣).

وفي إطار هذا الاحتفاء بالمكتشفات العلمية الحديثة، لجأت المنار أحياناً - خاصة في مرحلتها الأولى الأكثر انفتاحاً - لتأويل بعض آيات القرآن التي يتعارض ظاهرها مع هذه المكتشفات، سعياً لإزالة هذا التعارض، ومن ذلك مثلاً ما فعله رشيد رضا حين بلغه نجاح بعض علماء الطبيعة الإنجليز واليابانيين في استحداث "مطر صناعي"، حيث أكد أن ليس ثمة مانع من العقل أو الشرع من أن يصل علم الإنسان إلى حد "يستمطر به السحاب متى شاء" معتبراً - بشكل لافت للغاية - أن قول الله تعالى "أن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام" لا ينافي هذه القاعدة، لأن هذه الآية - حسب رضا - لا تعد "نصاً في كون علم الإنسان لا يصل إلى معرفة شئ من هذه الأمور"(٣٤).

في سبيل إثبات توافق الإسلام مع العلم الحديث أيضاً، اعتمدت المنار أحياناً آلية أخرى، حيث عملت على نفي الرأي الشائع الخاص بعدم صلاحية اللغة العربية لتكون لغة للعلم الحديث بسبب ما تعانيه من فقر اصطلاحي، فنشرت سلسلة من ثلاث مقالات للدكتور محمد توفيق صدقي، أورد فيها مجموعة من مصطلحات العلم الحديث باللغة الإنجليزية، مع مجموعة من المصطلحات العربية القديمة التي تشكل - حسب قوله - "مرادفات" لها، ورغم أنه قد يكون لهذه العملية فوائد على مستوى معين، إلا أن المشكلة هي أنه كان ثمة غرض دفاعي واضح تماماً إزاء الغرب في ذهن صدقي وهو يكتب سلسلة مقالاته تلك، عبر عنه صراحة حين ذكر في بداية المقال الأول منها، إن غرضه من كتابتها هو أن يرد بها "افتراء من يرمون لغتنا بالضعف والنقص"(٣٥).

فيما نعتقد، غفل صدقي هنا نتيجة لسيطرة غرضه الدفاعي عليه، عن حقيقة تكاد تكون بديهية، وهي أن اللغة - كغيرها من مظاهر البنية الفوقية لأي مجتمع - إنما هي بنت واقعها تعكسه وتعبر عنه، ولذلك فإن من الطبيعي أن يعاب على اللغة العربية ضعف تراكم الاصطلاحات العلمية فيها، بحكم أن العمل الجاد بهذه اللغة - في مجال العلوم الطبيعية على الأقل - قد توقف فعلياً منذ نهايات العصور الوسطى.

* * *

ما قلناه هنا حول مواءمة الدين للعلم الطبيعي الحديث من منظور الإصلاح الإسلامي، ينقلنا إلى قضية مهمة، وهي موقف المنار من نزعة إثبات الدين بالعلم

وتطبيق قواعد القرآن الكلية العامة على جزئيات النظريات العلمية الحديثة، وهي النزعة التي كانت قد ظهرت آنذاك، لتتحول فيما بعد إلى واحدة من أهم آليات تعامل العقل الديني الإسلامي مع منجزات الحضارة الغربية المعاصرة على الصعيد العلمي وأكثرها جماهيرية وانتشاراً.

نظرياً، كان موقف المنار من هذه النزعة عقلانياً إلى حد كبير، حيث أكدت بوضوح أننا "لسنا في حاجة إلى نصوص قاطعة تصف الأكوان بكل أوصافها وتبين حقائقها وماهيتها، فحسبنا أن الله أرشدنا إلى البحث وامرنا بالنظر، لنصل إلى ما يمكن الوصول إليه مستدلين به على علمه وحكمته وشمول قدرته، فالكتاب مرشد والبحث موصل"(٣٦).

استناداً إلى هذا الموقف، رفضت المنار مبدأ مطابقة نصوص القرآن والحديث على النظريات العلمية السائدة، مشددة على أنه ينبغي تنزيه هذه النصوص عن المقارنة بأية نظرية علمية "ظنية" يمكن أن يثبت العلم نفسه بطلانها وبطلان الأسس التي قامت عليها فيما بعد، كما حدث بالفعل مع كثير من النظريات العلمية السابقة(٣٧)، كما رفضت كذلك فكرة الاستدلال بالعلم على وجود الله، مشككة في قيمة العلم البشري بهذا الخصوص، ومعلية عليه التصديق الإيماني بالوحي الإلهي(٣٨).

ورغم عقلانية هذا الموقف النظري، فقد مارست المنار تطبيقياً ما حذرت منه نظرياً وهو التوفيق بين نصوص الدين العامة وبين جزئيات العلوم الحديثة، وقد تم هذا الأمر أحياناً بشكل عقلاني اقتصر على إزالة أية تناقضات ظاهرية محتملة بين الدين والعلم من أذهان قرائها، مع التشديد على مرجعية وأولوية العلوم في مجالاتها وعلى عدم تأثير نتائجها الجزئية أيا كانت على الإيمان بالعقائد الدينية وثوابتها(٣٩)، إلا أنه أحياناً أخرى تمت ممارسة هذا الأمر بأسلوب حرفي شكلي يقوم على المشابهة اللغوية الضحلة بين بعض النصوص الدينية، وبعض حقائق العلم، كما تجلى - على سبيل المثال - في محاولات المنار إثبات قضايا علمية ككروية الأرض أو حركتها بالاستدلال عليها مباشرة من آيات قرآنية بعينها(٤٠).

ولعل من أكثر نماذج هذه العملية وضوحاً ودلالة، محاولة رشيد رضا في إحدى فتاواه، المواءمة بين الحقيقة العلمية المعروفة الخاصة بدوران الأرض حول الشمس - وليس العكس كما كان شائعاً في العصور الوسطى - وبين قول الله تعالى "والشمس تجري لمستقر لها"، فرغم أن رضا قد حسم الأمر ببساطة حين أوضح للقارئ المستفتي

انه من المقرر عند الفلكيين أن الشمس تدور حول محورها كغيرها من الأجرام السماوية وأنها تدور هي والكواكب السيارة حول "نجم مجهول" يعدونه المركز لها - وهو ما يحل للقارئ عملياً مشكلة جريان الشمس - إلا أنه لم يلبث أن عاد للمشابهة الحرفية مع النصوص حين اعتبر أن "الجميع الشموس والكواكب مركز واحد هو مصدر التدبير والنظام لها وهو عرش الرحمن" موضحاً أنه خلص إلى رأيه هذا بعد عرض مذهب الفلكيين على قوله تعالى "الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر" وهو ما يؤدي - حسب رشيد نفسه - إلى احتمال أن يكون المقصود "بالجريان" في الآية المذكورة هو "جريان الشمس إلى موضعها تحت عرش الله"(٤١).

ويمكن تفسير هذه النزعة العملية من المنار للمطابقة بين نصوص القرآن ونظريات العلم الحديث - رغم رفضها نظرياً لذلك - على أكثر من مستوى، فمن ناحية، كان إظهار التطابق بين القرآن والعلم برهاناً على صحة نظرية التوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة التي يرتكز عليها مشروع الإصلاح الإسلامي، ومن ناحية أخرى، كان ذلك مما يساعد على صيانة عقيدة المسلم من الشك ويدعم ثقته بدينه وقرأنه وثقافته الذاتية(٤٢).

وفيما نرى، كانت هذه النزعة - رغم أثرها الإيجابي العاجل وهو بيان التوافق وعدم التناقض بين الإسلام والعلم الحديث - ذات اثر سلبي طويل المدى، حيث ساهمت في دفع المسلمين المعاصرين إلى السكون والاسترخاء وانتظار مكتشفات الغرب كي "يوائموها" مع آيات القرآن، وهو ما يعني أنها أدت في الواقع إلى إصابة العقل المسلم "بالاكتفاء العلمي" الذي هو نقيض منطق العلم نفسه، على اعتبار أن القرآن قد حوى إشارات وتفسيرات لكل حقائق العلم الحديث.

* * *

أخر ما سنتناوله فيما يخص موقف المنار من قضايا العلم الحديث، هو رؤيتها للنظرية الداروينية التي شاعت في هذه الفترة في كثير من الأوساط العلمية، كتفسير مقبول لأصل الحياة والوجود الإنساني على الأرض، وفيما نرى، كان تعامل المنار مع الداروينية، نموذجاً لبراجماتية واضطراب علاقتها بالعلم عموماً، ولمدى هشاشة تصورها عن "صداقة" الدين للعلم الحديث.

فيما نرى، كانت الداروينية في أساسها الفكري، إحدى النتاجات الكبرى لوضعية القرن التاسع عشر، ولعل ما ميزها، هو أنها حاولت تفسير الوجود الإنساني على

المستوى البيولوجي طبقاً لعلل ذاتية طبيعية، بشكل مستقل تماماً عن أية عوامل غيبية متعالية مفارقة للطبيعة، وعلى هذا المستوى، كان طبيعياً أن تتصادم هذه النظرية مع النظرية الدينية للخلق، حتى في أوربا نفسها(٤٣).

وقد دخلت الداروينية إلى العالم العربي مبكراً، فمنذ نهايات القرن التاسع عشر، نشرت مجلة المقتطف الكثير من الدراسات والأبحاث حولها، كما نشرت مجادلات الكثيرين من مؤيديها ومعارضيها في أوربا(٤٤)، وفي ذات السياق، لعب بعض المفكرين الشوام الذين قدموا إلى مصر في هذه الفترة، دوراً كبيراً في جعل الداروينية إحدى النقاط المطروحة بقوة في ساحة الجدل العلمي و الثقافي فيها، وكان أبرز هؤلاء المفكرين في هذا الإطار، هو الدكتور شبلي شميل(٤٥).

وما يلفت النظر في علاقة الداروينية بالعالم العربي، هو صعودها السريع كنظرية معترف بها - أو على الأقل لا سبيل لدفع فرضياتها - لتفسير قضية من أدق القضايا المتعلقة بالدين، حتى بالنسبة للإصلاح الإسلامي نفسه، فبينما تعامل الأفغاني مثلاً مع هذه النظرية تعاملاً تآمرياً، حيث توجس منها خيفة ولم ير فيها سوى أداة "خبيثة" لضرب الأديان و"إفساد أخلاق الأمم"(٤٦)، استخلص رشيد رضا من تفسير محمد عبده للقرآن موقفاً مؤيداً لمبادئ رئيسية فيها، كتنازع البقاء والانتخاب الطبيعي(٤٧)، وهو ما تطور لدى بعض تلامذة عبده الأخرين نحو مزيد من التقريب بينها وبين الإسلام، بشكل بلغ أحياناً حد "أسلمة" طروحاتها(٤٨).

وبمعنى معين، كان هذا الأمر يعكس حيرة وقلق الإصلاح الإسلامي تجاه هذه النظرية، حيث كان هذا الإصلاح يدرك تناقض الداروينية مع بعض أسس الاعتقاد الديني، لكنه - على مستوى آخر - لا يستطيع مجاهرتها بالعداء خشية انتصار فرضياتها وتأكيد العلم لها، وهو ما كان – في حال حدوثه- يمكن أن يضع الرؤية الدينية عن خلق العالم والإنسان في مأزق شديد.

وكان أبرز من ظهر لديهم هذا القلق تجاه إمكانية انتصار الداروينية، هو الشيخ حسين الجسر - أستاذ رشيد رضا - في كتابه الشهير "الرسالة الحميدية"، فرغم أن الرجل قد هاجم الداروينية والقائلين بها بشدة في هذا الكتاب، محاولاً نقض أدلتها عبر صفحات مطولة(٤٩)، ومطالباً المسلمين بالتمسك بقوة بظواهر النصوص الدينية الخاصة بنظرية الخلق(٥٠)، إلا أنه مع ذلك، لم يقطع على نفسه وعلى المسلمين خط الرجعة في حال ثبوت فرضيات الداروينية، فأكد أنه "لو قام الدليل العقلي القاطع على

خلاف ظاهر النصوص، كان على المسلمين حينئذ أن يؤولوها للتوفيق بينها وبين ما قام عليه ذلك الدليل"، مشدداً - للغرابة - على أنه لا تناقض بين نظرية النشوء في حالة ثبوتها قطعياً، وبين نصوص الإسلام بعد تأويلها!!(٥١).

وعلى مستوى معين، كان موقف رشيد رضا في المنار من الداروينية، استمراراً لموقف الجسر، ومن هنا أكد الرجل - في دفاع عن صديقه شبلي شميل بعد اتهام البعض له بمحاربة الأديان لاقتناعه بالداروينية ودعوته لها(٥٢)- أن مذهب داروين "لا ينقض - إن صح وصار يقيناً - قاعدة من قواعد الإسلام، ولا يناقض آية من آيات القرآن"(٥٣).

مع عشرينيات القرن العشرين، أصبحت الأزمة اكثر وضوحاً بالنسبة للإصلاح الإسلامي، حين بدا أن الداروينية قد صارت بالنسبة لقطاع كبير من مثقفي مصر بصفة خاصة "النظرية العلمية الوحيدة الجديرة بالنظر والاعتبار" في أي حديث عن أصل الحياة وتطور الإنسان(٥٤)، ومن هنا فقد قرر رشيد رضا، في مواجهة القلق العنيف لجمهوره المتدين، أن يطور موقفه منها إلى حد التقريب بقوة بينها وبين الإسلام - رغم وعيه بالانقسام حولها في أوربا نفسها - فأكد بداية، أن نظرية داروين رغم عدم قطعيه إثباتاتها، أقرب من غيرها "إلى إثبات حكمة الله تعالى في نظام خلقه" وأنها لا تنافي "كون الله هو الخالق لذلك النظام"(٥٥) .

وسعياً إلى إثبات هذا الرأي، قبل رشيد رضا بالفكرة الداروينية الرئيسية وهي احتمال قيام العالم على أساس الضرورة التطورية، مؤكداً أن هذا لا يتعارض في شئ مع الإسلام، وفي هذا السياق، اعتبر الرجل بوضوح أن الآيات القرآنية الخاصة بخلق السماوات والأرض في ستة أيام، إنما تدل في الواقع على "عصور تم في كل عصر منها طور من أطوار خلقها" وهو ما "يتفق مع مذهب النشوء"(٥٦).

وبعد ذلك، استمر رضا في التأمين الضمني على مقولات داروين، فذكر أن الله قد خلق المخلوقات مختلفة في أقدارها "وجعلها درجات بعضها أعلى من بعض في الأجناس والأنواع الدنيا والوسطى والعليا" مؤكداً أنه "قد قال بعض علمائنا من قبل وجود داروين، أن المخلوقات في جملتها من جماد و نبات وحيوان وإنسان تقوم بنظام متناسب ذو درجات ترتقي من الأدنى إلى الأعلى، فأعلى أفق الجماد يتصل بأدنى أفق النبات، وأعلى أفق النبات يتصل بأدنى أفق الحيوان، وأعلى أفق الحيوان يتصل بأدنى أفق الإنسان" لكن الرجل سرعان ما استعاد زمام أمره، فأكد أن هذا التناسب بين هذه

الدرجات "لا يقتضي أن يكون بعضها قد تحول عن بعض، وإنما تقتضي هذه الوحدة في نظام الوجود أن يكون صادراً عن إله واحد عليم حكيم"(٥٧).

فيما سبق، يظهر لنا رشيد رضا وكأنه يحاول على استحياء "أسلمة" الداروينية من جديد، عبر وضع بعض مقولاتها ضمن مناخ إسلامي عام، ولعله يمكن القول هنا، أنه بينما كان حسين الجسر - في خشيته من انتصار الداروينية - يحاول الاحتياط للدين عبر القول بالتأويل، كان ما فعله رشيد رضا، هو أنه مارس التأويل فعلاً لإثبات تواؤم النصوص مع ما بدا أقرب إلي الصواب من فروض الداروينية، التي بدت للحظة قاب قوسين أو أدنى من الانتصار بالفعل.

فيما نعتقد، كان هذا الموقف من رضا، موقفاً دفعته إليه الضرورة لا القناعة العقلية، فالرجل كان مدركاً أن للداروينية أسسها الفلسفية المناقضة للدين، لكنه - تحت وطأة ذلك الانتصار المحتمل لها - تغاضى عن هذه الأسس أو حاول مواءمتها مع الإسلام، وهكذا ، كان ما حدث في جوهره، محاولة للتعايش مع "أمر واقع" من غير المستطاع نقضه وإبطاله.

ويبدو أن الفرصة قد جاءت أخيراً لرشيد رضا للتخلص من هذا الحرج والإعراب عن رأيه الحقيقي، حين نشر في أغسطس ١٩٣٠، ترجمة لمقال باحث فرنسي في نقض مذهب داروين بالأسانيد العلمية، حيث بدا واضحاً في تقديم رضا لهذا المقال، مدى ارتياحه وإحساسه بقدرته على التحول أخيراً إلى الهجوم، ومن هنا بدأ الرجل تقديمه هذا بالقول بأن معظم تعليلات داروين "لم تتجاوز حيز الوهم" مشدداً على أنه لم يتبع مذهبه في العالم الإسلامي "إلا بعض المقلدين من ملاحدتنا" كما نفى الرجل هنا بشكل قاطع ما كان قد قبله سابقاً من احتمال نشوء العالم على أساس الضرورة التطورية، مؤكداً أن هذا يتناقض مع فكرة وجود الله كخالق مدبر للكون "الكلام في فساد مذهب داروين يوجه إلى أساسه لا إلى فروعه وجزئياته، وأساسه الفاسد هو أن ما علم من السنن في نظام الكون هو دليل على أن مالم يعلم منها مثله في كونه لابد أن يكون حدوثه بالتطور التدريجي، ومقتضاه أنه لا يوجد كائن مبدع مبتدأ، وغايته أنه ليس للكون رب قادر مريد يفعل ما يشاء"(٥٨).

المنار وقضايا الاقتصاد الحديث :-

أ- المنار والمعاملات المالية الحديثة :-

من أهم القضايا التي فرضت نفسها على المنار - وخاصة على صاحبها رشيد رضا

- قضايا المعاملات الاقتصادية الحديثة، فرغم أن المنار مجلة لا تختص بالاقتصاد ولا يملك القائمون عليها ثقافة متخصصة تؤهلهم للخوض فيه جدياً، إلا أن الاستعمار الغربي لعديد من دول العالم الإسلامي، وإدخاله إياها ضمن الدورة التابعة للسوق الرأسمالية العالمية، قد فرض على هذا العالم أشكالاً جديدة من العلاقات الاقتصادية، أصابت العقل الاقتصادي الإسلامي بالدهشة والارتباك، وربما كان ما فعلته المنارعلى هذا الصعيد - امتداداً لدور محمد عبده بالذات- هو محاولة تأهيل المسلمين لاستيعاب هذه العلاقات والتكيف معها حتى يستطيعوا إدارة مواجهتهم للغرب - ذات الأساس الاقتصادي - بشيء من الندية والمرونة، خاصة وأن هذه العلاقات كانت قد اخترقت بالفعل الحياة اليومية للمسلمين المعاصرين، وصارت جزءاً لا يتجزأ منها.

كان الباب الذي دخلت منه المنار إلى عالم الاقتصاد الحديث، هو باب "الربا" بالأساس، حيث أنه لما كانت المعاملات الاقتصادية الحديثة جديدة على الواقع الإسلامي ونابعة من أنساق فكرية وقيمية غير إسلامية، فقد تخوف كثيرون من المسلمين المعاصرين من أن تكون مؤسسة على علاقات ربوية، ولا شك أن هذا التخوف قد ارتبط في العمق، بالتحريم الأخلاقي الصارم للربا في الإسلام(٥٩)، ويمكن فهم حجم هذا التخوف، إذا أدركنا أنه على امتداد التاريخ الإسلامي، وسع الفقهاء المسلمون كثيراً معنى الربا عبر تأويلات معقدة لمجموعة من الأحاديث النبوية المشكوك في صحتها، وهو ما أعاق تطور الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي، وجعل كثيراً من أشكال الاقتصاد الحديث ترتبط في الذهن الإسلامي بالوعيد القرآني الشديد ضد الربا وممارسيه(٦٠).

في مواجهة هذه الإشكالية، ارتكز عمل المنار في المجال الاقتصادي على محاولة تضييق مجال الربا وإخراج المعاملات الاقتصادية السائدة من نطاقه، تسهيلاً لمصالح الناس ورفعاً للحرج عن الأمة، عبر استخدام واسع نسبياً لمبدأ "المصلحة" بغرض تأكيد إمكانية التعايش بين تعاليم الإسلام و بين الاقتصاد الحديث .

لإنجاز هذا الأمر، اعتمدت المنار جوهرياً على الفقه الحنبلي، لما يمتاز به هذا الفقه من التصلب الشديد في العقائد والمرونة في المعاملات(٦١)، وفي هذا السياق، قرر رشيد رضا استناداً إلى الحنابلة، القاعدة المركزية في موقفه من الربا، وهي أن الربا الحقيقي المحرم قطعياً في القرآن هو "ربا النسيئة" وحده، وهو ما يؤخذ من مال المحتاج لتأخير سداد دينه، لما فيه من استغلال حاجة المحتاج لزيادة مبلغ الدين

مقابل الوقت فقط، وأن "ربا الفضل" – وهو ربا البيوع الذي يعني بيع السلع الأساسية عند تماثل الجنسن بأكثر من قيمتها - لا يعد ربا حقيقياً، بل هو ربا اصطلاحاً فقط، حيث حرم "سداً لذريعة النسيئة"، مشدداً على أن المعيار في ذلك هو مدى القسوة والظلم الذي يقع على الفقراء والمحتاجين(٦٢).

تأسيساً على هذه القاعدة و تيسيراً على المسلمين أكد رضا - استناداً إلى الحنابلة أيضاً - أن "ربا الفضل" المحرم سداً للذريعة، يمكن أن يباح لحاجة أو مصلحة مؤكدة، بل إنه حتى بالنسبة "للربا النسيئة" المحرم قطعياً، قرر الرجل إمكانية إباحته "لضرورة قصوى"(٦٣).

واستناداً إلى هذا الموقف، حدد رضا رؤيته للتعاملات الربوية، فأفتى بتحريم بعض المعاملات التي رأى فيها ظلماً واستغلالاً للحاجة كالفوائد المركبة(٦٤)، وعمليات التحايل لبيع النقد بالنقد في أسواق المال مع تأخير السداد مقابل زيادة معينة في القيمة المتفق عليها(٦٥)، في الوقت الذي أكد فيه أن التراضي وعموم الفائدة بين أطراف أية عملية تجارية تبادلية يوجب الحل ويبطل وقوع الربا(٦٦)، ليخلص من ذلك، إلى أن كثيراً من القروض وأشكال استثمار المال في الشركات التجارية لا تدخل في نطاق الربا القطعي، وإنما قد تحرم في ظروف استثنائية ومؤقتة سداً للذرائع لا لذاتها(٦٧).

وفي إطار نفس القضية، هاجم رشيد رضا الفقهاء المحافظين بقسوة، لأنهم وسعوا نطاق الربا المحرم قطعياً بإدخالهم ربا الفضل فيه رغم أنه لا ضرر فيه بذاته وإنما حرم سداً للذريعة، مؤكداً أنهم في سعيهم لتضييق المسالك المؤدية إلى الربا، قد ضيقوا على المسلمين في حياتهم ومعايشهم وأوقعوهم في العسر والحرج(٦٨)، وقد طالب الرجل المسلمين بعدم الانسياق وراء هذه النزعة لتوسيع نطاق الربا، على أساس أن هؤلاء الفقهاء قد حرموا كثيراً مما أحل الله ولم يراعوا في اجتهاداتهم مصالح الأمة وأحوالها التي تختلف باختلاف الزمان والمكان(٦٩)، ثم لخص الرجل الوضع الاقتصادي للمسلمين المعاصرين، بأنهم في حال من "عموم البلوى" التي "تبيح المحظور للأمة"، خاصة وأن "المال إذا حرم كله حل كله"(٧٠).

* * *

بعد أن بلور صاحب المنار موقفه من الربا على أساس "مبدأ المصلحة" وأوضح لقرائه طبيعة الوضع الاقتصادي المأساوي للمسلمين المعاصرين في مواجهة الغرب،

بدأ في ممارسة موقفه هذا تطبيقياً، محاولاً - كمحمد عبده - إقامة نوع من المزاوجة بين الإسلام وبين مؤسسات وعلاقات الاقتصاد الرأسمالي الحديث، سعياً لتخليص المسلمين من حالة التوجس والشلل التي كانت تعتريهم إزاء هذه المؤسسات والعلاقات، ومن أهم نماذج هذا الموقف، رؤية المنار وصاحبها لأخذ أرباح صناديق التوفير وفوائد البنوك.

في موقفه من أرباح صناديق التوفير، اتبع رشيد رضا موقف محمد عبده، الذي أفتى بحل هذه الأرباح "بمراعاة أحكام شركة المضاربة في استغلال النقود المودعة في الصندوق" بعد أن لاحظ تأثم المودعين من أخذ الأرباح المستحقة لهم على نقودهم(٧١)، حيث أكد رضا ذات الرؤية، مشدداً على عنصر المنفعة المتبادلة بين جميع أطراف هذه العلاقة الاقتصادية، وعلى عدم قيامها على استغلال حاجة المحتاج، وفي هذا السياق، اعتبر رضا أن تضييق المسلمين على أنفسهم في التعاملات المالية " يفقر الأمة ويضعفها ويجعلها مسودة للأمم"(٧٢).

وقد طور رضا هذا الموقف المرن، في رؤيته لقضية الفوائد على ودائع البنوك، فرغم أنه قد أقر صراحة بأن هذه الفوائد تتأسس على شكل من أشكال ربا الفضل، إلا أنه جعل المعيار هنا أيضاً وجود ظلم وقسوة على الناس من عدمه "أكثر معاملات البنوك لا ظلم فيها، بل منها ما فيه الرحمة للمتعاملين، فإن العاجز عن الكسب إذا ورث مالاً وأودعه فيه - أي في البنك - بربا الفضل يستفيد هو والبنك معاً"(٧٣) *.

في سياق نفس القضية، ترك رضا تحديد الموقف من هذه الفوائد للشخص المعني نفسه، لأنه لا يوجد في شأنها "نص قطعي يعتد به"، موضحاً ضرورة عدم التشدد في هذا الأمر "لاسيما في هذا العصر الذي قلما يوجد فيه كسب يلتزم فيه الشرع"(٧٤).

هذا النص بالغ القيمة على أكثر من مستوى، فهو من ناحية يوضح لنا أن رشيد رضا كان مستعداً للتسامح إلى حد كبير فيما يخص المعاملات الدنيوية المستحدثة للمسلمين، غير ذات العلاقة الواضحة بالعقائد المكرسة وأنساق التقاليد التاريخية المرتبطة بها، كما أنه - من ناحية أخرى - يوضح لنا أن ما يميز المعاملات الاقتصادية العصرية من تعقيد وتشابك، قد أجبر رضا - الحريص دائماً على أن يستبقي للمسلمين كل المنافع العملية للحداثة - على التسليم بأن درجة ما من المخالفة لشروط الإسلام الاقتصادية، ربما تكون ضرورية حتى لا تتعطل مصالح المسلمين في العصر الحديث

وحتى يستطيعوا الحياة بكفاءة ضمن السياق الذي فرضه الغرب عليهم في كافة تفاصيل العالم الذي يعيشون فيه.

* * *

من النماذج البارزة أيضاً، لمحاولة المنار المزاوجة بين قيم الإسلام وتعاليمه وبين مؤسسات وعلاقات الاقتصاد الرأسمالي الحديث، موقفها من شركات التأمين على الحياة والممتلكات التي بدأت تزاول نشاطها في بعض البلدان الإسلامية مع استقرار الوجود الاقتصادي الأوربي فيها منذ نهايات القرن التاسع عشر.

هنا أيضاً، كان ما فعلته المنار هو بلورة واتباع فكرة سابقة لمحمد عبده، فحين أفتى عبده عام ١٩٠٤ بأن من الجائز شرعاً، أن يتعاقد شخص مع أية "جماعة" على دفع أقساط معينة من ماله لهم، على أن يكون من حقه هو أو ورثته مع نهاية تسديد هذه الأقساط واستثمار المبلغ، أخذ ما يكون قد تراكم لهم من المال مع ما زاد من الأرباح(٧٥)، حرصت المنار على أن توضح في مقال نشرته لعالم تونسي، أن المقصود "بالجماعة" في الفتوى هي شركات التأمين بالذات، حسماً لبعض الجدل الذي ثار حول هذه الفتوى في تونس، وهو ما يجعل منها تجويزاً شرعياً واضح الدلالة لعمل هذه الشركات(٧٦).

واتساقاً مع هذا الموقف أكد رشيد رضا - فيما يخص عمليات التأمين على الممتلكات و البضائع والأموال - أن الأصل في تحليل أو تحريم عمل هذه الشركات، هو ثبوت منفعة هذا العمل لأطراف العلاقة، موضحاً من جديد أن الأساس هنا هو "التراضي"، لأن مثل هذه القضايا ليست أعمالاً تعبدية ولم يرد فيها نص من الشارع تحريماً أو إباحة(٧٧).

على هذا الأساس، مال رشيد رضا - كأستاذه عبده - إلى إجازة عمل هذه الشركات، رغم معرفته بأن كثيرين من الفقهاء يعتبرون عقود التأمين باطلة ومحرمة، موضحاً - في رأي مهم له - أن من الممكن اعتبار هذا العمل "من قبيل الإجارة"، على أساس أن صاحب المال يستأجر شركة التأمين لحفظ ماله، وما تأخذه الشركة من المال في هذه الحالة يعد "أجرة عملها"، فإذا تلفت بضاعة صاحب المال بتقصير في حفظها استحق العوض عنها، أما إذا تلفت بدون تقصير - أي عمداً - فلا يجوز له ائذ أخذ العوض(٧٨).

أما فيما يخص عمليات التأمين على الحياة، فقد كان رضا أكثر قلقاً وتحرجاً، نظراً

لكون صاحب المال في هذه الحالة لا يعطي الشركة إياه مقابل عمل تؤديه له "وإنما يرجو بذلك أن يأخذ ورثته منها أكثر مما أعطى إن هو مات قبل المدة المعينة" ولذا فقد شبه عقود التأمين على الحياة بالميسر "القمار" موضحاً أن كثيرين من الفقهاء يحرمون هذا النوع من العقود(٧٩).

لكن حتى هنا، غلبت على رضا طبيعته الميالة للتيسير والتسهيل في المعاملات، فاستطرد مؤكداً أن ليست كل العقود التي تحكم الفقهاء بحرمتها باطلة فعلياً بالضرورة، على اعتبار أن الأمر هنا يصبح رهناً بالشروط التفصيلية في كل عقد بين شركة تأمين وعميل لها على حدة، حيث يجعل وجود شروط معينة بعض العقود صحيحاً شرعاً، بل إن رضا حسم الأمر في النهاية لمصلحة ما يقرب من التحليل الكامل، حين أكد أن بعض الفقهاء يحلون "جميع العقود والشروط التي يتعاقد عليها الناس إذا لم تكن مخالفة للكتاب والسنة الصحيحة" بشكل بيِّن، موضحاً اعتقاده بأن "هذا هو الصواب"(٨٠).

* * *

من أهم ما يوضح لنا رغبة المنار في دمج المسلمين بشكل متكافئ في إطار المؤسسات والعلاقات الرأسمالية الحديثة، وعدم تحويل الإسلام إلى عقبة أمامهم في هذا السبيل، موقفها من الدعوات المبكرة لإنشاء "بنك وطني" في مصر.

بمعنى معين، يمكن اعتبار رشيد رضا - ربما تأثراً بمنهج محمد عبده حول ضرورة تربية الأمة تدريجياً على فكرة المصلحة العامة - من أوائل من دعوا في مصر لإنشاء مصرف وطني برؤوس أموال مصرية، حيث أشار - مع إقدام الرأسمالية الأوربية على إنشاء البنك الأهلي في مصر - إلى ضرورة أن ينتبه المصريون إلى مكاسب إنشاء الشركات المالية والمصارف "قبل أن تفوتهم منفعة التنبه"(٨١).

وقد استمر هذا الموقف، حين ظهرت في مصر - نتيجة للأزمة المالية عام ١٩٠٧ - دعوات لإنشاء بنك وطني وتقليل الاعتماد على الرأسمالية الأجنبية(٨٢)، ففي مواجهة رفض بعض الفقهاء المحافظين لهذا البنك المقترح بحجة عدم القدرة على تجنب ممارسة الربا المحرم فيه، أسدى رشيد رضا خدمة للرأسمالية المصرية، حين طالب بضرورة عدم الالتفات لآراء هؤلاء الفقهاء، مقترحاً تشكيل لجنة من قادة الرأي العام في مصر "من رجال مجلس الشورى وقضاة المحاكم العليا والمحامون وأصحاب الجرائد وكبار المدرسين والمزارعين والتجار" للنظر في أمر البنك المقترح" وهل هو

ضروري للأمة، فإن كان ضرورياً وضعوا له قانوناً أول مواده منع الربا المضاعف المحرم بالنص القطعي لشدة ضرره ... ونظروا فيما عدا ذلك من أعماله التي لابد منها هل فيها شئ من ربا الفضل المحرم سداً للذريعة لا لذاته ... فإن كان فيها شئ من ذلك فهل وصلت الضرورة فيه إلى حد يجوز معه العمل بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات"(٨٣).

* * *

لم تقتصر رغبة المنار وصاحبها في تيسير الحياة الاقتصادية على المسلمين والاعتراف بمستجداتها، على معاملاتها الأساسية وحدها، بل امتدت لتشمل حتى المعاملات الصغيرة وثيقة الصلة بالحياة اليومية للناس، ومن هنا وجدنا رشيد رضا في بعض فتاواه التفصيلية، يفتي بحل بعض هذه المعاملات الصغيرة، جواباً على حيرة أسئلة قرائه الذين أخذتهم الشكوك، ومن ذلك مثلاً إجازته قبض "العمولة" على العمليات التجارية، إذا كانت متفقاً عليها بين أطراف هذه العلميات بالتراضي(٨٤) وإجازته أيضاً بيع السلع قبل إتمام سداد ثمنها، وهي مسألة وثيقة الصلة بمعاملات البورصة، وخاصة بورصة القطن(٨٥)، وإقراره كذلك مبدأ تأجير الفنادق وسواها من العقارات لغير المسلمين، رغم ما قد يرتكبه هؤلاء فيها من "المعاصي"(٨٦).

هنا، كان هدف رضا هو "مصلحة" المسلمين في المعاملات، وما يمكن أن يعود عليهم من النفع فيها، خاصة وأن " التجارة قد دخلت في طور يعسر معه النجاح مع التزام جميع أقوال فقهاء أي مذهب من المذاهب"(٨٧).

* * *

فيما سبق، أشرنا كثيراً إلى أن الأساس الجوهري لمواقف المنار وصاحبها الاقتصادية، كان هو الرغبة في منح المسلمين المعاصرين القدرة على التعاطي مع الغرب ومواجهته بندية في هذا الميدان، ويتصل بهذا الأمر مسألة مهمة، وهي كيفية تعامل المسلمين مع ما يمكن أن يأتي إليهم من أموال غربية المصدر، وبمعنى معين، كان المعيار هنا أيضاً هو منفعة المسلمين، حتى لو تصادمت هذه المنفعة ظاهرياً مع الشرع نفسه، فإذا كان الغرب قد استولى بجبروته الإمبريالي وقوته الاقتصادية على أموال المسلمين وخيرات بلادهم، فلا أقل من أن يتحصل المسلمون على ما قد يكون متاحاً لهم من أموال الغرب.

على هذا الأساس، رفضت المنار تحرج بعض المسلمين في غير دار الإسلام وفي

البلاد الإسلامية الخاضعة لسيطرة الأوربيين، من إقامة علاقات مالية مع هؤلاء الأوربيين ومؤسساتهم يترتب عليها أخذ الأموال منهم - في صورة أرباح تجارية أو فوائد بنكية مثلاً - خوفاً من الوقوع في الربا أو غيره من المعاصي، مؤكدة أن هذا الموقف يعد تشدداً بلا معنى يجعل الشريعة "سبباً لشقاء المسلمين وفقرهم واستيلاء غيرهم على ثروتهم في دارهم وفي غير دارهم"(٨٨).

وفي هذا السياق، بلور رشيد رضا قاعدة نعتبرها من أهم قواعد فكره الاقتصادي ذي العلاقة برؤيته للغرب، حيث أكد أن جميع أموال أهل الحرب جائزة للمسلمين عداً ما يأتي منها بسرقة أو خيانة "فما كان برضاهم أو عقودهم فهو حلال لنا حتى الربا الصريح" وحتى لو كانت هذه العقود باطلة في دار الإسلام(٨٩).

وتفصيلاً لوجهة نظره، أوضح رضا أن المسلم في دار الحرب يدفع لحكومات هذه البلاد ما تفرضه عليه من ضرائب ولا يستطيع الفكاك منها، وعلى ذلك، فإنه ليس من الطبيعي أن يدفع المسلم ماله لأهل دار الحرب ثم يحرم عليه أن يأخذ منهم ما يعطونه بحكم نفس القوانين من مال الربا برضاهم واختيارهم، لأن الله لا يوجب على المسلم "أن يكون عليه الغرم من حيث يكون لغيره الغنم"(٩٠).

ب- الموقف من الاشتراكية وقضية العدل الاجتماعي في المنار:-

استكمالاً لمناقشة موقف المنار من قضايا الاقتصاد الحديث، سنحاول تتبع رؤيتها لقضية بالغة الأهمية، وهي الأفكار الاشتراكية التي كانت قد بدأت تتسلل إلى العالم العربي على استحياء منذ نهايات القرن التاسع عشر، مع ما يرتبط بها من طروحات العدل الاجتماعي وإعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء.

ولفهم موقف المنار من هذه القضية، يتبغي علينا أولاً أن نضع في اعتبارنا مسألة أساسية، وهي أن الإسلام قد اعترف - رغم موقفه الأخلاقي الصارم لصالح قيمة العدل بين الناس ونهيه الحاسم عن اكتناز المال - بالملكية الخاصة وبمبدأ الكسب الحر المرتبط بها، مؤكداً أنها حق للفرد، كما أنه أيضاً لم يرفض - في حدود معينة - تفاوت الثروة بين الناس، وإن حاول تنظيم هذا التفاوت والحد منه عن طريق مبدأ أخلاقي عام هو "التكافل الاجتماعي" الطوعي المرتكز على دور ما للأغنياء في "رعاية" الفقراء، بأشكال معينة أبرزها "الزكاة"(٩١).

قاد هذا التصور الإصلاح الإسلامي الحديث في البداية، إلى موقف ملتبس إزاء الاشتراكية، فرغم انه اعترف أن لها مطالب عادلة تتعلق بتوزيع الثروة، إلا أنه تحفظ بقوة

تجاه طابعها الثوري العنيف الرافض للملكية الخاصة، مؤكداً أنها ليست سوى مذهب دموي و"انتقامي"، ومفضلاً عليها "اشتراكية الإسلام" القائمة على مفهوم "التكافل" الطوعي سابق الذكر، على اعتبار أن هذا التكافل وحده، يكفل السعادة والرضا للأغنياء والفقراء معاً(٩٢).

انعكس مجمل هذا الوضع - علاوة على الأساس العملي البراجماتي لفهم الإصلاح الإسلامي للحداثة عموماً - على رؤية المنار، ومن هنا مثلاً، كان تعريفها لعلم الاقتصاد تعريفاً رأسمالياً كلاسيكياً في العموم، حيث اعتبرته مجرد وسيلة لإيجاد وإنماء الثروة(٩٣)، ويمكننا أن نعزو هذا الأمر في جانب منه أيضاً، إلى ضعف معرفة رشيد رضا التخصصية بعلم الاقتصاد وموضوعاته وفلسفاته الاجتماعية التي بنى عليها في العصر الحديث(٩٤).

لكن مع ذلك، كانت رؤية رشيد رضا للاشتراكية -ربما بسبب حس أخلاقي قوي بالعدل- أكثر تعاطفاً منذ البداية من رؤية الأفغاني، ومن هنا أكد الرجل عدالة مطالب الاشتراكيين في جملتها، ملتمساً العذر لهم في عدائهم للأغنياء !"الذين ينفقون إسرافاً وتبذيراً ولا يرحمون مسكيناً ولا فقيراً" وإن شدد - كالأفغاني - على ما في ممارساتهم من شطط وعنف، مرجعاً مطالبهم العادلة - دون "شططها" - إلى مبادئ الإسلام(٩٥).

ومن أهم ما يلاحظ على رشيد رضا، هو أن موقفه من الاشتراكية - النابع أساساً من حسه بالعدل كما أسلفنا - قد تطور بشكل تدريجي ليصبح أكثر إيجابية، ولعل من العوامل التي ساعدت على ذلك، إحساسه الديني العميق بخطورة الممارسات الربوية المرتبطة بالمعاملات الرأسمالية الحديثة، ففي عبارة لافتة للغاية، ربط رضا إدراك المسلمين "الماديين" من ممارسي الربا صحة موقف الإسلام في تحريمه بانتصار الاشتراكية، حين أكد أنه "سيجيء يوم يقر فيه المفتونون بأن ما جاء به الإسلام هو النظام الذي لا تتم سعادة البشر في دنياهم فضلاً عن آخرتهم إلا به، يوم يفوز الاشتراكيون في الممالك الأوربية ويهدمون دعائم هذه الأثرة المادية و يرغمون أنوف المحتكرين للأموال و يلزمونهم برعاية حقوق المساكين والعمال"(٩٦).

وفي ذات السياق، كان رشيد رضا متعاطفاً مع الاشتراكية وحقوق العمال على مستوى أكثر واقعية ومباشرة، فمع بداية صراع الطبقة العاملة المصرية ضد أرباب الأعمال في العقد الأول من القرن العشرين، عبر الإضرابات والاعتصابات المطلبية والمساعي الأولية لتكوين نقابات للعمال تطالب بحقوقهم(٩٧)، التفت الرجل إلى هذا

الصراع، رافضاً اعتبار هذه التحركات العمالية تطاولاً على أرباب الأعمال، ومؤكداً أن الخطأ الأساسي إنما يقع على أرباب الأعمال أنفسهم "لبغيهم" على حقوق العمال، بل إن رضا طالب أيضاً، بتدخل الدولة لحل النزاعات بين العمال وأرباب الأعمال، حتى لا يترك أمر العمال لأجراء ووكلاء الملاك والرأسماليين وحتى يتسنى تحديد الأجور بشكل عادل، معتبراً أن لا حل لهذه النزاعات، سوى تحديد أجور العمال على أساس يتناسب مع أرباح الرأسماليين وأرباب الأعمال(٩٨).

رغم هذا المنحى العقلاني والإيجابي، كان الأساس الأخلاقي غير العلمي لرؤية رشيد رضا للاشتراكية، يعوقه أحياناً عن تقييم الأمور بدقة، ومن هنا وجدناه يعود في لحظات لتأكيد سبق الإسلام للاشتراكية في إقرار مبادئ العدل الاجتماعي، مشدداً - بشكل مثالي تماماً - على أن "البلاد التي يعمل فيها بالإسلام لا يوجد فيها مضطر إلى القوت والستر قط، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، لأن الإسلام يفرض على المسلمين إزالة ضرورة كل مضطر"(٩٩).

وفي ذات السياق، عاد رضا أيضاً في بعض الأحيان لتأكيد احترام الإسلام "للحيازة والملكية" مشدداً من جديد على منطق "التكافل" الإسلامي التقليدي، بل إنه اعتبر أن الإسلام - مع كونه قد فرض للفقراء حقوقاً في أموال الأغنياء - قد ترك للأغنياء حرية البذل للفقراء بالشكل الذي يناسبهم "ليكون الدافع لهم إلى البذل من أنفسهم فتقوى ملكات السخاء والنجدة والمروءة فيهم"، وقد دفع هذا الموقف الرجل إلى رؤية محافظة للعلاقة بين الأغنياء والفقراء، مفادها أن الإسلام لم يبح للفقراء أخذ المال من أيدي الأغنياء "دون إذنهم ومرضاتهم" لأن "في ذلك مفسدة إتكال الكسالى على كسب غيرهم" مما يؤدي إلى "انحطاط البشر وفساد نظام الاجتماع ... فإذا أبيح للكسالى البطالين أن يقتاتوا على الكاسبين المجدين فيأخذوا ما شاءوا أو احتاجوا من ثمرات كسبهم بغير رضاهم ولا إذنهم، أفضت هذه الإباحة إلى الفوضى في الأموال والضعف في الأعمال والفساد في الأخلاق" ومن هنا "وجب ألا يأخذ أحد مال أحد إلا بحق، أو ببذل صاحب المال ما شاء عن كرم و فضل"(١٠٠).

* * *

قرب نهاية العقد الثاني من القرن العشرين، استجدت عوامل هامة لتعيد طرح إشكالية الاشتراكية في فكر المنار من جديد، حيث خلق قيام الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ من جهة، وأجواء الاحتقان الاجتماعي الذي ولدته ضغوط الحرب العالمية

الأولى في مصر وغيرها من بلاد العالم العربي من جهة أخرى، بيئة مناسبة لطرح الأفكار الاشتراكية للنقاش العام في مصر خاصة في هذه الفترة(١٠١).

ونتيجة لحالة النقاش العام تلك، انحاز قطاع مؤثر - وإن كان محدود الحجم - من العمال والمثقفين في مصر للأفكار الاشتراكية، وبدا بشكل ما أن هذا الواقع قابل للتطور، خاصة مع نمو حجم الطبقة العاملة المصرية اثناء الحرب نتيجة لتطور الصناعة بسبب الحماية الجمركية الطبيعية التي وفرتها الحرب، وهو ما كان كفيلاً بإثارة مخاوف الرأسماليين ورجال الدين المحافظين، وقلق الأوساط السياسية التقليدية، وعلى هذه الخلفية، قام المتحدثون باسم النسق البرجوازي السائد في مصر بعد ثورة ١٩١٩من قادة الليبرالية المصرية وكبار الملاك وأصحاب المصانع بجهد دعائي ضخم ضد الاشتراكية في الصحافة، وتحرك رجال الدين المحافظون في ذات الاتجاه عبر وسيلتين هما: الكتابة في الصحف ضد الاشتراكية وضد "فظائع البلاشفة"، وإصدار الفتاوى الدينية التي تركز على منافاة الاشتراكية لأسس الإسلام والأديان كافة(١٠٢).

وفي ظل هذا المناخ المحموم، كان موقف المنار لافتاً، حيث استعاد رشيد رضا في هذه اللحظة بالغة الحساسية تعاطفه السابق مع الاشتراكية، ونشر في مجلته - وهو المصلح الإسلامي السلفي المحافظ - مقالاً لكاتب ماركسي سوري يؤيد فيه الحكم البلشفي في روسيا، نقلاً عن جريدة سورية تصدر في المكسيك(١٠٣).

وفي تقديمه لهذا المقال، قدم رضا في الواقع أهم نموذج لكتاباته المتعاطفة مع الاشتراكية والبلشفية، حيث أكد ابتداءاً أن تخوف الدول الغربية الكبرى المبالغ فيه من البلشفية، وادعائها بأنها تعد مرادفاً للفوضى وسلب الأموال وانتهاك الأعراض هو "مما يوجب الريب في صدق ذلك الذم والقدح" بل أنه اعتبر صراحة أن ذلك يعد دليلاً في صالح البلشفية يؤكد صلاحيتها الاجتماعية، حيث "عهد الناس من الساسة ذم الحسن ومدح القبيح وغير ذلك من قلب الحقائق" ولهذا "ترى الناس يرجون من البلشفية خيراً"(١٠٤).

بعد ذلك، أكد رضا - تعليقاً على اللغط الدائر حول البلشفية في مصر - أن البلشفية هي الاشتراكية التي ترمي إلى "إزالة سلطان أرباب الأموال الطامعين وأعوانهم من الحكام المناصرين لهم"، و"جعل الحكم لأكثرية الشعب من العمال في الصناعة والزراعة" بعد "إسقاط سلطة أرباب الثراء و الكبراء" مشدداً على أن ذلك هو ما حدث في روسيا "بعد إسقاط دولة القياصرة الطاغية الظالمة"(١٠٥).

ثم انتقل رضا لتبرير ما عرف عن البلاشفة من عنف في مواجهة مخالفيهم، فأكد أن هذا العنف لا ينبع بالضرورة من الاشتراكية كفكرة، ورغم أن الرجل اعتبر أن كثيراً من أعمال ونظم البلاشفة لا توافق الإسلام ولا يمكن للمسلمين أن يتبعوهم فيها لمخالفتها للشرع، إلا أنه أكد أيضاً أن المسـلمين "يتـمنون نجاح الاشـتراكيـين نجـاحاً يـزول بـه اسـتعبـاد الشـعـوب وخـاصـة العمال"(١٠٦).

لا شك إن إقدام رشيد رضا على إعادة نشر ذلك المقال للكاتب المهجري سابق الذكر، وعلى كتابة هذا التقديم القوي له، في ظل مناخ ديني وسياسي وثقافي معاد للبلشفية للغاية، يوضح قوة تعاطف الرجل في هذه المرحلة مع التوجهات العامة للاشتراكية الجذرية واعتقاده عدم تناقضها - على الأقل من حيث أهدافها النهائية - مع الإسلام، كما يوضح أيضاً حجم الأمل الذي كان يحمله إزاء محاولة البلاشفة إنصاف الفقراء واسترداد حقوقهم، كنموذج يمكن أن يكون ملهماً لبقية العالم ، معنوياً على الأقل.

* * *

مع نهاية العشرينيات عاد موقف المنار - ممثلة بصاحبها رشيد رضا - من الاشتراكية إلى التحفظ والحذر من جديد، ويمكن تفسير هذا الأمر بأكثر من عامل، فمن ناحية، يتفق هذا مع تطور النسق الفكري العام لرشيد رضا في المرحلة الأخيرة من حياته، ومن ناحية أخرى، كان رضا رغم تعاطفه مع التوجهات الاجتماعية للاشتراكية حتى في تطبيقها السوفيتي، يتخوف من طابعها العلماني الجذري وموقفها من الأديان.

ظهر هذا الأمر، حين بدأ الحكم الشيوعي في روسيا في نهاية العشرينيات، سياسة التضييق على الأديان، في سياق محاولاته لخنق الطبقات المعارضة له اقتصادياً وإضعاف ركائزها الاجتماعية والثقافية، بعد التخلي عن السياسة الاقتصادية المعتدلة نسبياً التي كانت متبعة في عهد لينين(١٠٧)، فهنا تذكر رشيد رضا موقعه الأساسي كرجل دين، ودخل المعركة دفاعاً عن الإيمان المهدد، فطالب مسلمي روسيا بالحفاظ على عقيدتهم ومظاهرهم الدينية بصرف النظر عن مقتضيات الخضوع للوطنية الروسية، على أساس أنهم "إن خيروا بين عقيدتهم وبين وطنهم، يجب عليهم أن يختاروا عقيدتهم الدينية من غير تردد" متهماً البلاشفة، بأنهم بضغطهم على الصحف الإسلامية وإغلاقهم دور العلم والثقافة في القوقاز، يحاولون القضاء على الإسلام هناك(١٠٨).

وفي ذات الإطار أيضاً، عاد رضا في سنواته الأخيرة للتأكيد من جديد، على الطابع الإسلامي التكافلي بين الأغنياء والفقراء، معتبراً أن هذا التكافل المرتكز على الزكاة بشكل أساسي، يمكن له في حال تطبيقه أن يكون حلاً لكافة المشاكل الاقتصادية في العالم كله، وبديلاً أمثل للاشتراكية والرأسمالية اللتين وصمهما الرجل هنا بالتطرف والغلو سواء لمصلحة الرأسماليين أو العمال(١٠٩).

وفي شرحه لقواعد هذا المثال الإسلامي التكافلي حسبما يراه، بدت واضحة هشاشة تصورات رشيد رضا ومجلته الاقتصادية في هذه المرحلة، فباستثناء إعادة التأكيد على حرمة الملكية الخاصة، بدت كل القواعد المطروحة أخلاقية أكثر منها اقتصادية، مثل احترام نفقة الزوجية والقرابة، وكفاية المضطر وضيافة الغريب، فرض زكاة العشر في النقدين والتجارة، وجعل بذل المال كفارة لبعض الذنوب، الترغيب في صدقات التطوع، ذم الإسراف والتبذير وكذلك البخل والتقتير(١١٠).

ج- نقد عام لموقف المنار من قضايا الاقتصاد الحديث :-

فيما يختص بموقف المنار من التعاملات المالية، ينبغي أن نلاحظ ابتداءاً أن رشيد رضا في معظم مقالاته التي كتبها عن الربا، كان يتحدث في الواقع عن صور الربا التي يمكن أن تحدث من خلال أشكال التعامل المالي في البنوك أو صناديق التوفير أو شركات التأمين، وهي كلها مجالات اقتصادية حديثة افرزها التغلغل الأوربي الذي ربط اقتصاديات مصر وغيرها من الدول العربية والإسلامية بآليات السوق الرأسمالية العالمية، وهذا يعني أن الرجل كان في اهتمامه بالاقتصاد، يحاول التعاطي بمرونة مع الوقائع الاقتصادية الحديثة في العالم الإسلامي، وحل ما يمكن أن يبدو ظاهرياً، تناقضات بين هذه الوقائع و بين الشرع الإسلامي.

وفي هذا الإطار يجب أن نضع في اعتبارنا، أن فتاوى رشيد رضا - ومن قبله أستاذه محمد عبده - الاقتصادية، كانت مبنية بالأساس على الاعتراف بهذا الواقع الاقتصادي الحديث والتسليم بسطوته، وكان الغرض منها إراحة ضمير المسلم التقي ودفع الناس إلى تقبل المعطيات الاقتصادية الجديدة الجديدة نفسياً فقط، بمعني أن عبده ورضا لم يكن لديهما أوهام تتعلق بأثر فتاواهما في هذا المجال، فالأمر لم يكن أمر قبول أو رفض، بل كان محاولة تأصيل إسلامي لما كان قد صار يمارس على أرض الواقع بشكل اعتيادي منذ وقت طويل، وبعبارة أوضح، كان ما حدث على مستوى معين، محاولة مجاراة فقهية لما تجاوزته الممارسة العملية بالفعل(١١١).

فيما يتعلق بالموقف من الاشتراكية، ينبغي لنا أن نؤكد على أمر جوهري، وهو أن رشيد رضا - في مراحل تعاطفه مع الاشتراكية - كان واحداً من أكثر رجال الدين وعياً بجوانبها العادلة، كما كان حالة من الحالات النادرة في وسط رجال الدين، التي دعمت أكثر تطبيقات الاشتراكية جذرية إبان الثورة البلشفية في روسيا، ويمكن تقدير أهمية هذا الأمر، إذا وضعنا في اعتبارنا أن رضا نفسه، كان اقرب للجناح المحافظ ضمن هذا الوسط، وهو ما يعني أن الحس الأخلاقي بالعدل لدى الرجل، قد وصل في لحظات إلى ذرى تجاوزت كثيراً من العوائق والتعقيدات التي حكمت دوماً رؤية رجال الدين للفكر اليساري عامة، وفي هذا السياق، تبدو لنا مواقف رضا العدائية نوعاً ما تجاه الاشتراكية في الفترة الأخيرة من حياته، رد فعل لتصرفات "الحكم" السوفيتي تجاه الأديان، أكثر مما هي موقف نهائي رافض للجوانب العادلة من "الفكر" الاشتراكي.

وفي المحصلة العامة، ينبغي لنا أن نوضح أنه رغم ضعف المعرفة الاقتصادية التخصصية لرشيد رضا، خاصة حين نقارنه مع مفكر مدني لامع كالطهطاوي مثلاً(١١٢)، فإننا لا نتفق مع الخلاصة التي وصل إليها أحد الباحثين من ذلك، وهي أن اجتهادات رضا الاقتصادية كانت في مجملها مرتبكة وسطحية وضيقة(١١٣)، حيث أننا نرى أن رضا، قد نجح في إنجاز الهدف الأساسي الذي توخاه على الصعيد الاقتصادي، وهو تأهيل المسلمين للتعاطي مع مؤسسات وعلاقات الاقتصاد الحديث بقدر معقول من الكفاءة، بشكل وصل أحيانا إلى مستويات عالية من اللمعان الفكري، كما انه لم يكن مطلوباً من رضا في نهاية المطاف من موقعه كرجل دين، أن يقدم تصورات تخصصية جذرية في المجال الاقتصادي، بل كان كل المطلوب منه هو التعامل "شرعياً" مع الشواغل الاقتصادية الأساسية في الحياة اليومية للناس، وهو ما نجح فيه بقدر معقول.

* * *

المنار وقضايا الفن :-

بعد أن ناقشنا فيما سبق رؤية المنار لاثنين من أهم مقومات المجتمع الحديث وهما العلم والاقتصاد، سننتقل الآن لمحاولة دراسة موقفها من إحدى أهم التجليات الناتجة عن احتكاك المسلمين بالغرب، وهي الفنون الحديثة التي صارت جزءاً من نمط الحياة اليومية للمسلمين في هذه الفترة، ممثلة هنا بشكل خاص بالتمثيل المسرحي والسينمائي، الاستماع إلى الموسيقى والغناء.

يمكن القول بشكل أساسي، أن نشأة المسرح المصري الحديث قد بدأت في

عهد الخديوي إسماعيل على يد يعقوب صنوع ثم سليم نقاش، وبمعنى معين، تميز هذا المسرح في طور نشأته بطابع أوربي أرستقراطي مرتبط بوجود إسماعيل في السلطة و تصوره لمصر باعتبارها جزءاً من أوربا، وقد قاد هذا الأمر المسرح في هذه الفترة للانسلاخ عن الهموم الحقيقية للشعب المصري والتركيز على التسلية ذات الطابع الماجن أحياناً، حيث اعتمدت الروايات التي مثلت في مصر في هذه الفترة على عمليات تمصير ركيك لنصوص فرنسية ذات محتوى تافه، وكزت موضوعاتها على خلاعة النساء و تقليد الأوربيين في عاداتهم وتقاليدهم وأساليب معيشتهم(١١٤).

بسبب هذه الطبيعة، التي اعتمدت خليطاً من النقد الاجتماعي السطحي والتهريج المصحوب بالموسيقى والغناء، أثار هذا المسرح ردود فعل متباينة بين مثقفي وجماهير العصر استمرت حتى عشرينيات القرن العشرين، ويمكن القول عموماً أن الرأي العام المصري - المحافظ في جوهره - قد واجه الأمر بقدر من الدهشة التي تحولت أحياناً إلى سخط وغضب، حيث نظر إلى ما يقدمه هذا المسرح كشكل من أشكال "الانحلال الخلقي" وربما زاد من ذلك، أن أكثر الكتاب الكبار في هذه الفترة لم يبدوا اهتماماً يذكر بالمسرح السائد ، الذي رأوا فيه نوعاً من العبث بالأساس(١١٥).

كانت المنار في موقفها من المسرح امتداداً لهذا المناخ، وربما لهذا السبب، نظرت للأمر كله - من موقعها السلفي - بمنظار أخلاقي خالص، وخاصة في ضوء رؤيتها الإشكالية ذات الطابع الجنسي للمرأة بالذات.

في هذا الإطار، لم يهتم رشيد رضا، بعد زيارة قام بها لدار الأوبرا - من باب حب الاستطلاع - وشاهد فيها عرضاً نسائياً راقصاً، إلا بالدلالات الأخلاقية لما رآه، حيث اعتبر أن ممارسة المرأة للفن بالطريقة التي شاهدها هي "العار الأكبر" ساخراً من الرجال الذين يسمحون لأنفسهم ولنسائهم بمشاهدة "بدعة رقص النساء" في المسارح، ولم يحاول الرجل - رغم إشادته "بالنظام الغريب" الذي ترقص به الراقصات - التعامل مع الأمر على أي محمل فني، بل ركز على ما تثيره ملابس الراقصات الشفافة الضيقة من الانفعال في نفوس المشاهدين، مؤكداً أنه من غير المتصور "أن يخرج رجل متزوج من ذلك المكان وهو راض بحليلته" أو أن "تخرج امرأة إلا وهي مفتونة بهذه الصناعة عازمة على تقليد هذا التهتك و الخلاعة"(١١٦).

ولعل مما له دلالة، أن رضا استشهد هنا بحديث نبوي يوضح موقفه الفكري من الأمر كله، يقول نصه "صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر

يضربون بها الناس ، ونساء كاسيات عاريات مائلات مميلات لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها"(١١٧).

وفي إحدى فتاواه الخاصة بالتمثيل، طور رشيد رضا هذه الرؤية، حين اعتبر أن ظهور الممثلات المسلمات ورقصهن في "التياترو" هو مجرد "ابتذال" و"تقليد لأوربا"، مؤكداً حرمة هذا الظهور دينياً، على أساس أن القرآن نهى نهياً صريحاً عن إبداء النساء زينتهن لغير أزواجهن ومحارمهن، وما يحدث في التياترو من "الرقص مع الأجانب ومطارحتهم الغرام ومعاملتهم معاملة الأزواج، هو شر من ذلك"(١١٨).

في ذات الفتوى، أوضح رضا أنه "إن كان لابد من وجود النساء، فيمكن استخدام غير المسلمات فيه" لأنهن "غير مكلفات بفروع الشريعة ولا يحرم النظر إليهن" كما سمح الرجل بظهور المسلمات في "التياترو" بشرط "ألا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وأن لا يرقصن مع الرجال ولا يأتين بمنكر أخر معهم"(١١٩).

على مستوى معين، تكشف لنا إباحة رضا النظر إلى غير المسلمات في المسرح مقابل تحريم ظهور المسلمات على خشبته إلا بشروط الحجاب الشرعي، ازدواجية النظرة إلى "الإنسان" لدى الرجل وما تحمله من استعلاء تجاه غير المسلمات، وهشاشة القاعدة الإنسانية التي ينطلق منها على الصعيد الأيديولوجي، وعلى مستوى أخر، يعد سماح رضا بظهور المسلمات على المسرح - وإن بالحجاب ومع عدم مخالفة القواعد الدينية - محاولة للتكيف مع الواقع الحاصل بعد تعديله تعديلاً ملائماً، بعد أن أجبر توغل انماط الحياة والسلوك الغربية المصلح الإسلامي، على الوقوف في موضع الدفاع.

وإذا أردنا تفسير هذه الرؤية، التي عاد فيها جسد المرأة ليصبح محور الموقف من التمثيل، بصرف النظر عن قضية "الفن" ذاتها، ينبغي أن نلاحظ، أن جميع الفنون التركيبية ذات الطابع الدرامي الصراعي، هي بالأساس فنون غريبة عن البيئة الإسلامية كانت لفترة طويلة مستهجنة في إطارها، نتيجة لعوامل عقائدية وفلسفية معقدة، وبمعنى أساسي، كانت غربة هذه الفنون عن التقاليد الثقافية الإسلامية ، قد جعلت ظهورها في سياق التحدي الغربي، مبرراً - على الأقل في المراحل الأولى - لربطها بالغرب في الوعي الإسلامي، بكل ما يحمله هذا الربط من إسقاط سلبي على المستوى القيمي(١٢٠).

رغم ذلك، عكست المنار أحياناً موقفاً أكثر جدلية تجاه ممارسة المرأة للتمثيل، فاستقرار هذه الظاهرة في العالم العربي وتعاظم تفاعل الجمهور الواسع مع المسرح

القائم(١٢١)، خلق مع الوقت نوعاً من الصراع - حتى على مستوى أصحاب الوعي الديني المحافظ وحدهم - بين من يرون الأمر بمنظار أخلاقي بحت، ومن هم مستعدون للنظر بشكل ما إلى جوانبه الفنية، والقبول به - ولو جزئياً - بالتالي(١٢٢)، ولا شك أن رشيد رضا كان يستجيب لهذا الوعي الجدلي المستجد بالقضية، حين قدم في إحدى فتاواه رؤية أكثر تسامحاً تجاه تمثيل المرأة، فرغم أن الرجل في هذه الفتوى لم يخرج بالقضية كثيراً عن المعيار الأخلاقي المرتكز على الحل و الحرمة، إلا أنه كان حذراً بشكل واضح من الإفتاء بالحرمة، كما أكد هنا - للمرة الأولى - أن "من يحضرون هذا العمل يكون جل همهم مراقبة الأعمال ومعرفة الوقائع فإن وجد من افتتن منهم بامرأة ممثلة، فلا يصح أن يجعل التمثيل ذريعة لذلك .. والعبرة في ضرر ما يمثل من حيث الخلاعة بموضوع القصة، فإن كان موضوعها أعمالاً منكرة فلا وجه للتردد في حظر ما كان كذلك ومنعه إن أمكن وإلا فالامتناع عن رؤيته، أما ما كان موضوعه حسناً مرغباً في الفضيلة منفراً عن الرذيلة أو مبيناً لعواقب ظلم الحكام واستبدادهم .. فهو الذي يعده الحكماء من مربيات الأمم ومهذبات الأخلاق، وينظمونه في سلك أساليب التربية العملية"(١٢٣).

ما يبدو هنا من تسامح نسبي، لم يكن في الواقع تغيراً أساسياً في موقف المنار تجاه تمثيل المرأة، بل كان أقرب لتحديد صارم لما ينبغي أن يكون قياساً إلى ما هو قائم بالفعل، وقد ظهر هذا بوضوح حين عاد رضا بعد سنوات ليطرح نفس رؤيته التقليدية لتمثيل المرأة المسلمة، مؤكداً من جديد حرمة الشكل السائد لهذا التمثيل، لما فيه من محاذير "جنسية" بالأساس، ومستبدلاً به شكلاً أخر له، يخلو من هذه المحاذير ويتقيد بالتصورات الدينية والأخلاقية، ويكرس للفن هدفاً "وعظياً "و "إرشادياً" نافعاً(١٢٤).

ولم يقف جهد المنار في معارضة اشتراك النساء المسلمات في التمثيل السائد على خشبات المسارح المصرية على قلم رشيد رضا وحده، بل نشرت - مع تطور هذه الظاهرة في العشرينيات - فتوى أصدرها شيخ الأزهر محمد أبو الفضل يدين فيها الأمر كله على أساس أنه "أولى بالحرمة من التبرج لأن التمثيل تبرج وتهتك"، مشدداً على أنه حتى حضور النساء محال التمثيل والرقص والحفلات التي يختلط فيها النساء بالرجال "تحرمه الشريعة سداً للذريعة"(١٢٥).

كان نفس هذا المعيار الجنسي المتعلق بالمرأة هو ما حدد موقف المنار النهائي

من فن السينما في بداية ظهوره، فرغم أن مصطفى صادق الرافعي قد كتب قصيدة في المنار يشيد فيها بهذا الفن حين كان لا يزال في مرحلته الصامتة، باعتباره وسيلة لتذكر الماضي وأخذ العظة والعبرة منه(١٢٦)، وأن رشيد رضا قد رفض تحريم أفلام السينما الصامتة في فتوى مبكرة له(١٢٧)، إلا أن رضا أكد قرب نهاية حياته، مع بداية عصر السينما الناطقة في مصر- جواباً على سؤال ورده حول جواز أو حرمة مشاهدة أفلام السينما "وهي لا تخلو من الصور العارية والرقص والتقبيل والضم" - أن "تمثيل الشخوص والأعمال التي تمثل المعاصي وتجرئ عليها منكر ورؤيتها منكرة كرؤية العورات والخلوة بالأجنبيات، من باب سد ذرائع الفساد"(١٢٨).

* * *

بعد أن درسنا موقف المنار من قضية التمثيل، سننتقل الآن إلى محاولة تتبع رؤيتها لقضية أخرى من قضايا الفن، وهي ممارسة الموسيقى والغناء والاستماع إليهما، ويمكن القول مبدئياً، أن موقف المنار من هذه القضية كان قلقاً ومتوتراً بشكل ما، فرغم أنها لم تحرم هذه الممارسة عموماً - بل عارضت هذا التحريم صراحة - إلا أنه ظهر على مستوى معين، أن ثمة ميلاً إلى التحفظ لا تخطئه العين كان يحكم الأمر في نهاية المطاف.

ظهر هذا التوتر في موقف المنار واضحاً، في واحدة من أهم فتاوى رشيد رضا في هذه القضية، حيث أكد الرجل في البداية بشكل أميل إلى التسامح والتساهل - رداً على بعض الأسئلة المدعمة باستشهادات فقهية محافظة في حرمة الاستماع إلى الموسيقى - أن لا غضاضة في الاستمتاع بكل مباهج الحياة مادام ليس هناك من النصوص ما يحرمها صراحة، وحتى لو كان هناك ما يحرمها لكن ثمة أدلة أقوى في حلها، وتأسيساً على ذلك، أفتى بأن الاستماع إلى "المعازف " - الآلات الموسيقية - والغناء، حلال لا يحرم منه إلا ما كان فاسداً محرضاً على الرذيلة مذهباً للوقار، ومن المهم هنا أن نذكر أن رضا قد تخلى نسبياً في هذه الفتوى، عن عادته النصوصية في اتباع أقوال السلف، حيث خالف رؤية الإمام الشوكاني - وهو من أئمة الحنابلة في اليمن - التي تحرم كلياً الاستماع إلى المعازف و الغناء، رغم التقارب الفكري بين الرجلين، لكن على مستوى أخر، اعتبر رضا في ذات الفتوى أن موضوع الموسيقى والغناء "إذا خرج عن دائرة الحرام لم يخرج عن دائرة الاشتباه، والمؤمنون وقافون عن الشبهات"، وهو ما كان يعني في المحصلة أن الرجل رغم تجويزه الاستماع للموسيقى

والغناء، كان ميالاً إلى ترك مثل هذه الأمور من باب "درء الشبهات"(١٢٩).

طبع هذا الموقف المتوتر والمتناقض رؤية المنار للأمر بعد ذلك، ومن الملفت للنظر في هذا السياق، أنه بعد ما لا يزيد عن شهرين من إصدار هذه الفتوى، عرض رشيد رضا في المنار كتاباً موسيقياً ألفه الفنان كامل الخلعي، مشيداً به محبذاً لاقتنائه ومؤكداً قيمته العلمية، وفي هذا العرض، أدلى رضا بملاحظة ذات مغزى تدل على اطلاعه - نسبياً على الأقل - على شئون الموسيقى، حين قال أن الخلعي قد وضع في نهاية كتابه "تلاحين له عربية على العلامات الإفرنجية المعروفة بالنوتة، وهو مالم يسبقه إليه أحد من أهل لغتنا فيما نعلم "(١٣٠).

وبمعنى معين، يثبت تقديم رشيد رضا هذا الكتاب لقرائه في المنار وثنائه عليه، أن الرجل كان يتمتع بدرجة ما من الحس الجمالي وتذوق الفن، وإن اختفى هذا الحس وراء الطابع المحافظ والصارم لشخصيته(١٣١).

وبعد مضي سنوات، عاد رشيد رضا لتأكيد موقفه المتناقض من الموسيقى والغناء في فتاوى لاحقة له، فرغم أنه جدد تأكيده إباحة سماع الموسيقى والغناء وعدم وجود نصوص قاطعة في الكتاب أو السنة تحرم ذلك، مشدداً على "أن النبي وكبار أصحابه قد سمعوا أصوات الجواري والدفوف بلا نكير"(١٣٢)، إلا أنه أوضح أن الإكثار من هذه الأمور "مكروه ولو لم تبعث على معصية، فإذا كانت مغرية بالفسق كما يقع كثيراً، حرمت لسد الذريعة"(١٣٣).

هنا، يتجلى لنا توجه محافظ في العموم، ولا شك أن هذا التوجه كان مرتبطاً - إلى حد ما على الأقل - بشكل الغناء السائد في زمن المنار، والذي تمحور أساساً حول معاني الغرام بين الرجل والمرأة، فكان لذلك خليقاً باستفزاز غضب الإصلاح الإسلامي السلفي، وقد أكد رشيد رضا هذا الارتباط بنفسه، حين اعتبر هذه "الأغنيات الغرامية" من دواعي "السكر والعشق المؤدي للفسق"، مشدداً على أن المطربات الموجودات في زمنه هن المغنيات بقول الرسول "نساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات" وواصفاً إياهن بأنهن "طائفة من الفواسق الفواتن اللواتي يضللن كثيراً من الناس"(١٣٤).

في سنوات المنار الأخيرة، ظهر بشكل أوضح ذلك التوجه المحافظ، كما تبلور ارتباطه بمتغيرات العصر الحديث ونمط الحياة فيه - وليس فقط بمعطيات فقهية تقليدية - فرفض رشيد رضا، تعلم المرأة العزف على الآلات الموسيقية إذا كان ذلك بغرض

احتراف العزف والغناء للجمهور العريض، مؤكداً حرمة مثل هذا الأمر،كما شدد الرجل أيضاً - في ذات الإطار - على أن "حضور معاهد الغناء والعزف والسكر المشهورة في مثل مصر وبيروت حرام"(١٣٥).

وإذا أردنا فهم موقف المنار من الموسيقى والغناء - كما عكسته فتاوى صاحبها بشكل خاص - ينبغي أن ندرك أن الأسئلة التي كانت تطرح على رشيد رضا في هذا الموضوع بغرض الإفتاء فيها، لم تكن نابعة من محض رغبة مجردة في الاستفسار ،بل كانت - بالنسبة للسائلين وبالنسبة للمجيب أيضاً - فرصة للتعبير عن حيرة وغضب المسلم التقليدي المعاصر في مواجهة نمط الحياة في العالم الإسلامي، الذي تأثر بقوة بالاحتكاك بمظاهر الحداثة الغربية، حيث كان هذا التأثر في كثير من الأحيان تافهاً وسطحياً بالفعل، وبمعنى معين، كانت إجابات رضا الميالة للتحفظ تجاه هذا الموضوع، تعبيراً عن ضعف قدرة قطاع كبير من المسلمين، على التكيف مع مثل هذه المظاهر للحداثة، خاصة - كالعادة - حين يتعلق الأمر بالمرأة.

على مستوى أخر، كان هذا الموقف في بعض الأحيان، تعبيراً عن عجز ذلك القطاع من المسلمين عن استيعاب مفهوم "الفن" كقيمة من القيم الراقية التي أفرزها التطور الإنساني، نتيجة - فيما نرى - لميراث الاستبداد والخوف من متع الحياة لدى كثير من المسلمين، وهو ما جعل التعامل مع الفن دائماً يتم من خلال هاجس "الحلال والحرام" بحيث تحتاج كل تفصيلة فيه إلى فتوى من رجل دين، خاصة وان الفن ارتبط في الذهن الإسلامي عادة بمفاهيم "اللهو" و "اللعب". المذمومة دينياً.

* * *

المنار والمنتج الغربي :-

حين صدرت المنار، كانت عملية التحول في العادات و أنماط الحياة و السلوك، التي بدأت في المجتمعات الإسلامية مع الاتصال بالغرب، قد قاربت الاكتمال، بحيث بدا أن "منتجات" الغرب قد اقتحمت حتى أدق تفاصيل الحياة اليومية للمسلمين، ولذا سنحاول هنا دراسة موقف المنار من عملية التحول تلك، متخذين من بعض منتجات الغرب أمثلة لهذا الموقف، خاصة وأن المنار قد اعتبرت بعض هذه المنتجات "علامات ثقافية" للغرب ينبغي الصراع معها.

من أبرز هذه العلامات الثقافية التي ثار حولها جدل لا ينتهي طوال فترة صدور المنار،الأزياء الغربية، حيث أثار تحول كثير من المسلمين إلى ارتدائها منذ أواخر القرن

التاسع عشر، مشكلة كبيرة لدى قطاع واسع من العلماء ورجال الدين، الذين اعتبر البعض منهم ذلك ميلاً إلى التشبه بغير المسلمين وإخلالاً بالدين الإسلامي، وقد كانت "القبعة" بالذات، من أكثر الأزياء الغربية التي أثارت هذه الإشكالية .

منذ البداية، كانت المنار واضحة في بيان موقفها من القضية، وهو أنها ليست بالضرورة قضية دينية، بل هي في الأساس قضية صراع مع الغرب، فرغم أن رشيد رضا قد سخر من العلماء الذين يرفضون ارتداء المسلمين "فلنسوة النصارى - البرنيطة" بحجة أن في ذلك تشبهاً بالنصارى، مؤكداً أن المشابهة المنهي عنها هي المشابهة في الأمور الدينية لا الدنيوية، وموضحاً أن النبي وصحابته قد لبسوا ملابس الفرس والروم، إلا أنه مع ذلك رفض ارتداء "البرنيطة" على أساس أن في ذلك "تقليداً" للغرب، هو من أثر الضعف الذي يجعل المغلوب يحتذي مثال الغالب في زيه وعاداته، داعياً المسلمين للحفاظ على عاداتهم ما لم تكن ضارة، بل إن الرجل اعتبر ارتداء بعض المصريين "للبرنيطة" ضعفاً في عزيمتهم، مؤكداً أن هذا الفعل ليس في صالح المصريين، لأنه "من مضعفات الرجاء باستقلالهم"(١٣٦).

وفيما بعد، استمر رضا في طرح وجهة النظر نفسها، فرغم أنه قد عاد من جديد إلى التأكيد على أن تقليد الأجانب في أزيائهم وعاداتهم التي ليست من صلب دينهم هو أمر جائز لا حرمة فيه يتبع فيه الناس مصالحهم مالم تخالف نصاً شرعياً(١٣٧)، إلا أنه شدد بقوة على أن "زي الأمة من مشخصاتها ينبغي لها أن تحافظ عليه وتحترمه وتحتقر من يحتقره"(١٣٨).

ومن هذا المنطلق، اعتبر الرجل أن "من أكبر جنايات الأفراد على أمتهم، أن يحقر أحد منهم زيها ويستبدل به زي أمة أخرى" لأن هذا يثبت في الأمة الشعور بالمهانة، كما أكد أن تغيير الزي هو "تفرنج" يحمل إحساساً بالدونية تجاه الغرب، موضحاً أن "ما نحتاج إلى اقتباسه من علوم أوربة وفنونها، لا يقتضي هذا التفرنج ولا يأتي عن طريقه" لأن "اقتباس العلم النافع والعمل الرافع يجب أن يكون بطريق الاستقلال لا التقليد"(١٣٩).

ومع انتصاف عشرينيات القرن العشرين، عادت مسألة "الزي" لتطرح على صفحات المنار بشكل أكثر حدة، ففي ظل المناخ العلماني الذي ساد مصر في هذه الفترة، والذي كرسته ودعمته ممارسات الحركة الكمالية في تركيا، أدركت المنار - مع سواها من المنابر الممثلة للقوى التقليدية - أن ثمة "هجمة علمانية" ينبغي مواجهتها،

وفي هذا السياق، هاجم رشيد رضا بقوة من يتركون "زيهم الوطني" ويستبدلون به الزي الإفرنجي، مؤكداً أن أغلبهم يتركون الصلاة ولا يحافظون عليها، ويجلسون في الحانات ويعاقرون الخمور على قارعة الطريق "ويختلفون إلى معاهد الرقص والخلاعة ومـواخيـر الزنا جهراً، ومنهم من غير زيه لأجل هذا فكان عاصياً لله وسيلة ومقصداً"(١٤٠).

مع بداية عام ١٩٢٦، ولم تكد تمضي بضعة شهور على صدور قانون في انقرة العلمانية يقضي بضرورة ارتداء القبعة، تخلى طلاب دار العلوم في القاهرة - وهي واحدة من معاقل الإسلام المحافظ - عن زيهم التقليدي وهو الجبة والقفطان و العمامة، وارتدوا بدلاً منه الزي الأوربي والطربوش، بل سرى حديث في بعض الأوساط عن تبني ارتداء القبعة هناك(١٤١)، وظهرت لهذا المناخ بعض الانعكاسات حتى في الأزهر نفسه(١٤٢)، وفي سياق الرد على هذا "التهديد" نشرت المنار بياناً للمعهد الديني في الإسكندرية حول ارتداء القبعة، وقد اعتبر البيان هذا الفعل ضاراً بالوحدة الوطنية ومضعفاً للرابطة القومية في الأمة، مؤكداً حرمته في النهاية، بذات الحجة التقليدية، وهي "التشبه بالكفار في اللباس" وهو أمر "منهي عنه بصريح القرآن والسنة وكذلك بمأثور الصحابة وأقوال الأئمة المجتهدين"(١٤٣).

وفي سنواته الأخيرة، بلور رشيد رضا على صفحات المنار موقفه الرافض للثياب الغربية في جملتها، فأكد في إحدى فتاواه أن ارتداء "البنطلون الإفرنجي" مكروه طباً وشرعاً، لكونه حاذقاً ومضراً للبدن ومعطلاً للمصلي عن أداء صلاته أحياناً لفرط ضيقه(١٤٤)، ورغم أن الرجل قد أكد في فتوى أخرى بعد ذلك، أن هذه الكراهة لا تصل إلى درجة الحرمة أو الحكم بالكفر والفسق ومعصية الله، إلا أنه شدد هنا من جديد، على أن هذا الأمر "مكروه سياسة ووطنية" لأنه "يتضمن احتقار عادات أهل الملة والوطن وتفضيل غيرهم عليهم"(١٤٥).

نخلص مما سبق، إلى أن المنار في موقفها من الأزياء الغربية عموماً- التى قبلتها في ذاتها وكرهتها بوصفها إضعافاً للروابط الملية- كانت تخشي بالأساس دلالة تحول الزي، بوصف هذا التحول قبولاً بالحياه خارج التراث الذي يتحدث الإصلاح الإسلامي باسمه، بما يعنيه هذا من إضعاف الموقع الإجتماعي للدين وتفضيل الوافد الأوربي عليه، والاندراج - حتى في أبسط المظاهر- في إطار الحداثة الأوربية-الكونية، ذات المرجعية غير الدينية(١٤٦).

* * *

من تقنيات الغرب التي أثارت حيرة الوعي الإسلامي، تقنية التصوير الفوتوغرافي باستخدام الكاميرا، وفي هذه المسألة، يتضح إلى أي حد كان قراء المنار بالذات، قلقين إزاء كيفية التعاطي مع منتجات الغرب.

وبمعنى معين، كان قلق قراء المنار من التصوير الشمسي نابعاً من رفض التقليد الإسلامي للتشبيه والتجسيم و"مضاهاة خلق الله"، وهو أمر كانت له أبعاد عقائدية وفلسفية متشابكة في الفكر الإسلامي السلفي قديمه وحديثه، تربطه مباشرة بالوثنية ورفض التوحيد كأساس للإسلام، خاصة مع اقترانه تقليدياً في الذهن الإسلامي، بصناعة التماثيل كمعبودات من دون الله(١٤٧).

وقد كان الخوف من "الوثنية" حاضراً بقوة في موقف قراء المنار من التصوير الشمسي حتى في أبسط تجلياته، فحتى حين يتعلق الأمر باستخراج بطاقة شخصية مثلاً، كان يظهر بوضوح إحساس هؤلاء القراء الحاد بالحيرة وقلة الحيلة في مواجهة واقع "يجبرهم" على التصوير، وقد كان رشيد رضا يرد على حيرة قرائه تجاه هذه القضية ، بالتأكيد على أن سبب تحريم الإسلام للتصوير كان قرب العهد بالوثنية في البداية، وهو أمر لم تعد له قيمة عملية لأنه "لا يخطر ببال مسلم الآن أن يعبد صورة أو تمثالاً "(١٤٨).

وفي موقفه من التصوير الشمسي أيضاً، كان رشيد رضا حريصاً على أن يوضح لقرائه أن المصور "لا يحاكي بعمله ما أخذ صورته" كما كان المعيار الأهم في رؤيته للأمر، هو مبدأ المصلحة الذي اعتمده الإصلاح الإسلامي كأحد أسس عمله لمجاراة العالم الحديث، ومن هنا حبذ الرجل التصوير الشمسي بقوة، مؤكداً أن فيه منافع كثيرة في هذا الزمان في العلوم والصناعات والسياسة والإدارة، ليخلص في النهاية إلى أن "التصوير ركن من أركان الحضارة فلا يمكن لأمة تتركه أن تجاري أمة تستعمله"(١٤٩).

في ذات الإطار أيضاً، يسجل لرشيد رضا موقف مهم، حيث أكد لقرائه المرتابين والمتخوفين من شبح "الوثنية" أنه حتى بالنسبة للتصوير الفني - رسماً أو نحتاً - فإن الأساس هو الحل لا الحرمة، لأن الفيصل هو الغرض من الصورة و ليس أداة إنجازها، وإن كان واضحاً على مستوى معين، أن رضا لا يرتاح كثيراً لوضع الصور - فوتوغرافية أو فنية - في البيوت، لما قد ينتج عن ذلك من شعور "وثني" بالتوقير(١٥٠).

* * *

مع بداية دخول "الفونوغراف" إلى العالم الإسلامي، وردت إلى المنار أسئلة كثيرة تستفتى في حل استخدامه أو حرمته في المعاملات الدنيوية وفي الاستماع إلى

القرآن، وقد كان واضحاً من نصوص الأسئلة، مدى توجس وتشكك المسلم العادي في البداية، تجاه هذه "الآلة الغربية"، وربما تأثمه من استخدمها(١٥١).

ورغم أن رشيد رضا شدد في أجوبته على هذه الأسئلة، على أن "الأصل في الأشياء الحل"(١٥٢)، وأجاز استعمال الفونوغراف في المعاملات الدنيوية كالوصية والشهادة القضائية وغير ذلك(١٥٣)، إلا أن موقفه من الاستماع إلى القرآن فيه كان بالغ الدلالة، حيث اعتبر الرجل أن استعمال الفونوغراف في قراءة القرآن تابع لقصد مستعمله من ذلك، فإن قصد الاعتبار بسماعه فلا وجه للحرمة فيه، وإن قصد التلهي فلا وجه لإباحته، رافضاً ما يراه البعض من إباحة هذا الأمر بشكل مطلق(١٥٤)، ومن اللافت للنظر، أن رضا قال في فتوى أخرى "هذا و إنني لا تطيب نفسي لاستعمال الفونغراف في تلاوة القرآن، لكن تحريمه على من يمكن أن يتعظ به ويستفيد ليس بالأمر السهل"(١٥٥).

هذه الحيرة التي يعكسها موقف رشيد رضا من الفونوغراف، كانت - فيما نرى - تعبيراً عن خوف وعجز المسلم العادي إزاء الغرب، حيث بدا لهذا المسلم، أن تقنية الغرب قد اخترقت أخص خصائصه حتى وصلت إلى صميم المقدس الإسلامي.

* * *

في مظهر أخر لعلاقة المنار وقرائها بالمنتج الغربي، وصلت إلى المنار أسئلة حول التداوي "بالأدوية الإفرنجية" رغم ما هو معروف من احتوائها على الكحول، وقد كان رد رشيد رضا هو التأكيد باستمرار على أن المعيار في ذلك هو فائدة الدواء في إزالة المرض أو تخفيفه، كما أوضح الرجل لقراء مجلته عدم حرمة الكحول في ذاته، لأنه لا ارتباط شرطي بينه وبين الخمر(١٥٦).

وبذات المعيار، أفتى رشيد رضا بحل استخدام "العطور الإفرنجية" رغم احتوائها على الكحول أيضاً، فرغم معرفة الرجل بأن كثيرين من الفقهاء أفتوا بنجاسة الكحول لارتباطه بالخمر، فقد أوضح أن هذا الارتباط لا معنى له، لأن للكحول استخدامات أخرى مفيدة في كثير من المأكولات والمشروبات والأدوية، فالقول بتحريمها كلها يوقع الأمة في الحرج الشديد ويفسد الحياة ، مؤكداً في النهاية أن "الأعطار والطيوب الإفرنجية ليست قذرة"(١٥٧).

* * *

حين نحاول تحليل موقف المنار من المنتجات الغربية التي شاعت في عصرها في المجتمعات الإسلامية، يتبين لنا بوضوح أن المسلم المعاصر - سواء كان فرداً عادياً

أو مصلحاً دينياً - قد انتابته حيرة شديدة تجاه مستحدثات الغرب، التي بدا الاعتراف بها والتعامل معها حتمياً من ناحية ومكروهاً مخيفاً من ناحية أخرى، وقد وصلت هذه الحيرة إلى أدق - وربما أتفه - شئون الحياة اليومية للمسلمين، فمن سماع الفونوغراف إلى التداوي بالأدوية الإفرنجية، ومن ارتداء البنطلون - الإفرنجي - إلى استخدام العطور الإفرنجية، بدا الغرب محاصراً للمسلمين من كل اتجاه، وكان التكيف مع هذه الحقيقة أمراً ضرورياً - على الأقل في سياقها التقني الذي كان معترفاً فيه بتأخر المسلمين - ولم يكن الهروب منها أو التعالي عليها وارداً أو ممكناً.

في هذا الإطار بالذات، اعترفت المنار دائماً بالوجود القوي للمنتج الغربي في حياة المسلمين المعاصرين، وإن بدا هذا الاعتراف دفاعياً أحياناً، كما في قضية ارتداء الأزياء الغربية، أو مرتبكاً أحياناً أخرى، كما في مسألة الاستماع إلى القرآن عبر الفونوغراف على سبيل المثال، ويمكن تفسير حالة الارتباك الواضحة التي ظهرت في تعامل المنار مع المنتج الغربي - سواء على مستوى جماهير القراء الذين يستفتونها أو على مستوى رشيد رضا باعتبار كونه مفتياً - بأن الجميع كانوا يعانون من حالة تغير قسري حاد في الوعي بالعالم، لم تأت بشكل طبيعي، وإنما أتت في سياق دفاعي تجاه الغرب.

* * *

في هذا الفصل، ناقشنا رؤية المنار لمجموعة من "وسائل القوة" ذات الصفة العملية بالأساس، وفي تقييم هذه "الوسائل" كان معيار الفرز لدى المنارهو "الفائدة" وليس التطابق الحرفي مع النصوص الدينية، فقبلت ما رأت فيه تحقيقاً لقوة المسلمين كالعلم الحديث، خاصة في أبعاده التقنية المحايدة، والإقتصاد الحديث الذي كان التسليم بسيطرة آلياته حتمياً على أية حال، ووقفت موقف الرفض أو التحفظ المرتبك إزاء ما رأت فيه عناصر "ضعف" يمكن أن تصيب المسلمين وتخلق لهم إلتباسات ذات صلة بالعقيدة أو بمواجهتهم الحضارية ضد الغرب، كما ظهر في موقفها من الفنون التركيبية الحديثة التي تشارك فيها المرأة، وفي موقفها من بعض منتجات الغرب التي رأت فيها علامات له ينبغي التحفظ إزاءها حتى لا يفقد المسلمون هويتهم الحضارية.

* * *

هوامش الفصل السادس

(١) راجع تعريف رشيد رضا للمدنية في : المنار، مج٣١ ، يناير ١٩٣١، مناظرة في الجامعة المصرية في المدنيتين الفرعونية والعربية وأيهما تختار مصر في هذا العصر، ص٤٦٩.

(٢) المنار ، مج١ ، جمادي الأولى ١٣١٦هـ ، التشبه والاقتداء ، ص٥٥٢-٥٥٤.

(٣) راجع المنار ، مج٣١ ، فبراير ١٩٣١ ، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم؟ "شكيب أرسلان"، ص٥٣٣-٥٣٤ & وأيضاً : المنار ، مج٢٣ ، ديسمبر ١٩٢٢ ، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية ، ص٧٤٩ ف وفي هذا الإطار ، يلاحظ أن الأفغاني أيضاً كان يرى العلم أساساً كمصدر لقوة الغرب بالمعنى المباشر في مواجهة جهل المسلمين الذي هو " مصدر ضعف" ، كما أن محمد عبده ، قد ربط العلم صراحة بالقوة العسكرية ، حين أعتبره مجرد وسيلة لبنائها و تطويرها وحفظ الإسلام بها . راجع الأفغاني ، الخاطرات ، الآثار الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد السادس ، ص ١٨٥& وأيضاً : محمد عبده ، العلوم الكلامية و الدعوة إلى العلوم العصرية ، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، الجزء الثالث ، ص٢٠-٢١.

(٤) راجع : رشيد رضا ، يسر الإسلام ، مصدر سابق ، ص ٨٠ & وراجع وجهة النظر نفسها في : الأفغاني ، الرد على الدهريين ، الآثار الكاملة ، مصدر سابق ، المجلد الثاني ، ص١٧٤-١٧٨.

(٥) راجع : الطهطاوي ، تخليص الإبريز ، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج٢ ، ص٧٥-٧٦.

(٦) المنار ، مج٢٤ ، إبريل ١٩٢٣ ، ذكرى رينان في الجامعة المصرية – كلمة المنار في المحاضرة، ص ٣١١.

(7)GiBB, Op. Cit, PP. 7-8 .

(٨) حسين فوزي ، سندباد مصري ، دار المعارف – القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٠ ، ص١٠٤.

(9) Safran Op. Cit , P.42.

(10) lbid PP. 82-83.

(١١) راجع مثلاً: المنار ، مج٣١ ، فبراير ١٩٣١ ، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم؟ "شكيب أرسلان"، ص٥٢٩-٥٣٣.

(١٢) هشام شرابي ، المثقفون العرب و الغرب ، مرجع سابق ، ص٥٥.

(١٣) راجع : المنار ، مج١ ، ٢ جمادي الأخرة ١٣١٦هـ، وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ، ص٥٨٧ & وأيضاً : المنار ، مج١٣ ، يولية ١٩١٠ ، الفطرة وأسباب الترقي في الكون " الشيخ حسين سليمان " ص٤٤٨-٤٤٩.

(١٤) المنار ، مج٣١ ، فبراير ١٩٣١ ، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم ؟ "شكيب أرسلان" ص ٥٣٤-٥٣٨ ؤأيضاً : البرت حوراني ، مرجع سابق ص٢٧٥.

(١٥) المنار ، مج٢ ، ٢٣ ديسمبر ١٨٩٩ ، الشريعة و الطبيعة : الحق و الباطل ، ص٦٤٦- ٦٤٨ & وراجع أيضاً: المنار ، مج٣، ١٧أغسطس ١٩٠٠، مدنية العرب "٣" ، ص ٣٨٥-٣٩١.

(١٦) حول هذه القضية راجع : المنار ، مج٣ ، ٢٧ أغسطس ١٩٠٠ ، مدنية العرب "٤"، ص ٤٠٩-٤١٠ & وراجع أيضاً : المنار، مج٥ ،أكتوبر ١٩٠٢ ، الإسلام و النصرانية مع العلم و المدنية "محمد عبده" ، ص٤٨٣-٤٩١& وأيضاً : المنار ، مج٣١ ، فبراير ١٩٣١ ، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم ؟ "شكيب أرسلان"، ص ٥٤٢ & وراجع الفكرة نفسها في :

الأفغاني، الخاطرات، الآثار الكاملة ، مصدر سابق، المجلد السادس ، ص١٤٣-١٤٥.

(١٧) راجع : هشام شرابي، المثقفون العرب و الغرب ، مرجع سابق ، ص ٥٤ & وأيضاً : علي أومليل ، مرجع سابق ، ص٣٤.

(١٨) راجع : المنار، مج١ ، ٥ ربيع الثاني ١٣١٦هـ، حالنا " محي الدين الخياط "، ص ٤٢٩-٤٣٠.

(١٩) راجع : المنار، مج١ ، ٢٣ رمضان ١٣١٦ هـ الإسلام و الترقي ، ص٨٨٦.

(٢٠) محمد الحداد ، محمد عبده ، مرجع سابق ، ص١٩٨.

(٢١) راجع : المنار، مج٣ ، مارس ١٩٠١، المدنيتان الإسلامية و الأوربية ، ص٨٦١-٨٦٢ & وراجع أيضاً: المنار، مج١٨، إبريل ١٩١٥، حرب المدنية الأوربية و المقارنة بينها وبين المدنية الإسلامية والفتوحات العربية ص١٨٢- ١٩٢ & وحول تحليل رصين لهذه القضية راجع : فهمي جدعان، مرجع سابق ، ص١٦٧، ٣٩٨.

(٢٢) راجع : المنار، مج٢٤، يونية ١٩٢٣، الخلافة أو الإمامة العظمى - المقدمة، ص ٤٦٣.

(٢٣) راجع مثلاً : محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الثالث ، ص٤٣٣-٤٣٦.

(٢٤) راجع : المنار ، مج١٤، مايو ١٩١١، آراء إديسون في مستقبل البشر السعيد بالصناعة ، ص٣٧٣-٣٧٤ .

(٢٥) المنار ، مج٥، نوفمبر ١٩٠٢، الإسلام والنصرانية مع العلم و المدنية " محمد عبده " ، ص٥٧٢.

(٢٦) المنار، مج٥، سبتمبر ١٩٠٢، الإسلام و النصرانية مع العلم والمدنية "محمد عبده"، ص ٤٦٣-٤٦٤ف وحول نقد لهذه الرؤية لدى محمد عبده راجع : Safran, Op.cit, P.69

(٢٧) المنار مج٢، ديسمبر ١٨٩٩، الشريعة و الطبيعة - الحق والباطل ، ص٦٤١-٦٤٤.

(٢٨) المنار، مج٣٠ مارس ١٩٣٠ ، نظرية داروين والإسلام ص ٥٩٤-٥٩٦.

(٢٩) المنار ، مج٣١ فبراير ١٩٣١ لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ " شكيب أرسلان " ، ص٥٤٩-٥٥٠.

(٣٠) راجع : المنار ، مج٢٢ ، مارس ١٩٢١ ، حديث مع إديصن عن الحياة و الموت، ص٢٦٧-٢٧٢.

(٣١) المنار ، مج٣٢ أكتوبر ١٩٣١ السنن الكونية والاجتماعية ونظام الكون، ص ٣٨.

(٣٢) راجع مثلاً : المنار ، مج١١ سبتمبر ١٩٠٨، استحالة المادة " خليل سعادة "، ص٦٠٨-٦١٣.

(٣٣) المنارا ، مج٥ أكتوبر ١٩٠٢، الاستمطار بالكهربائية ومفاتيح الغيب، ص ٥٠٦.

(٣٤) نفس المصدر و الصفحة ف والآية القرآنية: لقمان :٣٤.

(٣٥) راجع المقال الأول من هذه السلسلة في : المنار ، مج١٤، أغسطس ١٩١١، كلمات علمية عربية أسوقها إلى المترجمين و المعربين " محمد توفيق صدقي " ، ص٦١٤-٦١٩.

(٣٦) المنار، مج٨ إبريل ١٩٠٥ ، الأرض: دليل حركتها من القرآن - تعليق المنار، ص١٠٦-١٠٧.

(٣٧) المنار، مج٣٣ ، ديسمبر ١٩٣٣، بطلان تأويل النصوص للنظريات العقلية و العلمية، ص ٥٧٤

(٣٨) المنار ، مج٣٣ ، ديسمبر ١٩٣٣، العقل و العلم البشري لا يغنيان عن هداية الرسل، ص

٦١١-٦١٤.

(٣٩) راجع : المنار ، مج٦ ، يولية ١٩٠٣، علم الهيئة والقرآن ، ص٣٧٩-٣٨٠ & وراجع أيضاً: المنار ، مج١٢، مايو ١٩٠٩، كروية الأرض ومطلع الشمس ، ص٢٦٩-٢٧٠.

(٤٠) اعتبر رشيد رضا أن كروية الأرض مثبتة في القرآن بنص قوله تعالى " يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل " الزمر:٥ على أساس أن "التكوير في اللغة اللف على الحجم المستدير" المنار، مج٢٩، إبريل ١٩٢٨، أعداء الإسلام المحاربون له في هذا العهد ، ص١٢١& كما اعتبر أحد العلماء المسلمين الروس في مقال نشرته له المنار أن الآية القرآنية " وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شئ أنه خبير بما تفعلون " النمل :٨٨ ، هي " صريحة في دلالتها على حركة الأرض". المنار ، مج٨ ، إبريل ١٩٠٥، الأرض : دليل حركتها من القرآن " شهاب الدين المرجاني القزاني " ، ص١٠٣-١٠٤.

(٤١) المنار، مج٢٤، سبتمبر ١٩٢٣، حركة الأرض وجريان الشمس لمستقر لها ، ص ٦٧٠-٦٧١ & والآيتان القرآنيتان، يس:٣٨ ، يونس : ٣ على التوالي .

(٤٢) محمد جابر الأنصاري ، مرجع سابق، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٤٣) راجع عرضاً لمذهب دارون ورؤيته لأصل الإنسان في : إسماعيل مظهر، ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث، المطبعة العصرية - القاهرة، د.ت، ص٢١٣-٢٩٦.

(٤٤) راجع كنموذج لآراء مؤيدي الداروينية " أدون لويس، المذهب الداروني، المتقطف، ديسمبر ١٨٨٢، ص٢٨٧-٢٩٠ ف وراجع كنموذج لآراء رافضيها : جيمس إنس، المذهب الداروني، المتقطف، نوفمبر ١٨٨٢ ، ص٢٣٣-٢٣٦.

(٤٥) ليفين، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٤٦) راجع : الأفغاني، الرد على الدهريين، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد الثاني ، ص١٣٢-١٣٤.

(٤٧) راجع مثلاً : المنار ، مج٨ ، ١٠ فبراير ١٩٠٦، تفسير القرآن الكريم، ص٩٢٩-٩٣٠.

(٤٨) راجع رأي الشيخ طنطاوي جوهري بهذا الخصوص في: محمد محمد حسين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٣٣٧.

(٤٩) راجع : حسين الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، بيروت، د.ت، ص١٥٤-١٧٠.

(٥٠) نفسه، ص٣٠٠ .

(٥١) نفسه، ص ٣٠١.

(٥٢) راجع هذا الاتهام في: المنار، مج١٢، سبتمبر ١٩٠٩، الدكتور شبلي أفندي شميل "عبد القادر قباني"، ص٦٣٢-٦٣٤.

(٥٣) المنار ، مج١٢ ، سبتمبر ١٩٠٩ ، الدكتور شبلي أفندي شميل - تعليق المنار، ص٦٣٥ & وحول تأثر رشيد رضا بموقف حسين الجسر راجع : أحمد الشرباصي ، رشيد رضا صاحب المنار، مرجع سابق ، ص٢٣٦-٢٣٧.

(٥٤) راجع: أحمد خيري سعيد، ميراثنا عن داروين، العصور، المجلد الثاني، يولية ١٩٢٨، دار زويل للنشر، ١٩٩٨ ، ص ١٢٧٧-١٢٨٣.

(٥٥) المنار، مج٣٠، مارس ١٩٣٠، نظرية دارون والإسلام ، ص٥٩٨.
(٥٦) نفسه، ص ٥٩٦- ٥٩٨.
(٥٧) نفسه، ص٥٩٨- ٥٩٩.
(٥٨) المنار، مج ٣١، أغسطس ١٩٣٠، نقض أساس مذهب داروين - احتضار مذهب علمي، ص١٣٠.
(٥٩) راجع : مكسيم رودنسون، الإسلام و الرأسمالية، ترجمة : نزيه الحكيم، دار الطليعة - بيروت، ١٩٦٨ ، ص٥٠.
(٦٠) نفسه، ص٥٥-٥٦.
(٦١) حول نماذج لمرونة المذهب الحنبلي في المعاملات الاقتصادية راجع : محمد أبو زهرة، ابن تيميه ، مرجع سابق، ص ٣٣٢-٣٤٠.
(٦٢) المنار، مج٩، يونية ١٩٠٦، فصل في حكمة تحريم الربا، ص ٣٥٣-٣٥٦ &وحول تعريفات موسعة لربا النسيئة وربا الفضل راجع : محمد أبو زهرة ، بحوث في الربا ، دار الفكر العربي، ١٩٨٦، ص١٧,١٩-٢١.
(٦٣) المنار ، مج١٨، يوليو ١٩١٥ ، الربا و حكمة تحريمه، ص٤١٤.
(٦٤) المنار ، مج٣٤ ديسمبر ١٩٣٤، مباحث الربا والأحكام المالية، ص ٤٦٥.
(٦٥) راجع: المنار، مج٢٢، أكتوبر ١٩٢١، الربا في القراطيس المالية، ص٧٤٨-٧٥٠ & وراجع أيضاً : المنار ، مج٢٦ ، إبريل ١٩٢٥، الاحتيال على الربا بورق النقد، ص٣٢.
(٦٦) المنار ، مج٣٠ ، مار س ١٩٣٠، حقيقة الربا القطعي المحرم لذاته، ص٥٩١-٥٩٢.
(٦٧) المنار ، مج٣١ ، مايو ١٩٣٠، نتيجة ما تقدم في حقيقة ربا القرآن أو الربا المحرم القطعي، ص٤٥-٤٦.
(٦٨) نفسه ، ص٤٠-٤٢.
(٦٩) المنار ، مج٣٤ ، ديسمبر ١٩٣٤، مباحث الربا والأحكام المالية، ص٤٦٧-٤٧٢.
(٧٠) نفسه ، ص ٤٦٦-٤٦٧.
(٧١) راجع : محمد عبده ، ربح صندوق التوفير، الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، الجزء الأول ص ٨٠٤.
(٧٢) المنار ، مج٧ ، مارس ١٩٠٤، صندوق التوفير في إدارة البريد و بيان حكمة تحريم الربا، ص ٢٨-٢٩ & اجع وجهة النظر نفسها في : المنار ، مج٢٢، أكتوبر ١٩٢١، صناديق التوفير و الفرق بين دار الإسلام وغيرها، ص٧٥٠-٧٥١ & وحول تحليل لرؤية عبده ورضا في هذه القضية راجع : مكسيم رودنسون ، مرجع سابق ، ص٢١٧-٢٢٠، وراجع أيضاً : جولدتسيهر، العقيدة و الشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٢٩.
(٧٣) المنار ، مج١٠ ، أغسطس ١٩٠٧، العسر المالي والربا و البنوك ، ص٤٣٤.

* من منظور محافظ ، اعتبر الشيخ محمد أبو زهرة موقف رشيد رضا من الفوائد على ودائع البنوك ، نوعاً من تحليل الحرام مؤكداً أن هذه الفوائد من ربا القرآن، وهي لذلك "حرام لا شك فيه"، وقد ارتكز الرجل في موقفه هذا ، على أن هذه الفوائد هي مكسب بلا عمل وبدون تعرض للخسارة ولا يقابلها انتاج ، دون النظر إلى انتفاء عنصر القسوة و الظلم ، الذي كان حاسماً في موقف رشيد رضا.

راجع : محمد أبو زهرة، بحوث في الربا، مرجع سابق، ص٢٢-٢٥.

(٧٤) المنار، مج٣٥، يوليو ١٩٣٥، أخذ الربح من المصارف الأجنبية، ص١٣٢.

(٧٥) راجع : محمد عبده، التأمين على الحياة، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص٨٠٦.

(٧٦) المنار، مج٧ ، يوليو ١٩٠٤، الفتوى لشركة جريشام - إفهام و تقويم "الأحد علماء تونس"، ص ٣٨٥.

(٧٧) المنار ، مج٨ ، سبتمبر ١٩٠٥، ضمان البضاعة و سلع التجارة و السيكارتو، ص ٥٩٢.

(٧٨) نفس المصدر والصفحة .

(٧٩) المنار، مج١٤، يناير ١٩١١، ضمان الحياة، ص٣٤.

(٨٠) نفس المصدر والصفحة .

(٨١) المنار، مج١، ٢٥ محرم ١٣١٦هـ ، البنك الأهلي ، ص ٢٣٣ & وحول الدعوات المبكرة لإنشاء بنك وطني في مصر راجع: محمود متولي، الجذور التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص١٠٥-١١١.

(٨٢) حول الأزمة المالية لعام ١٩٠٧ راجع : محمود متولي ، نفسه، ص ١٠٧.

(٨٣) المنار، مج١٠، أغسطس ١٩٠٧، العسر المالي والربا و البنوك، ص٤٣٢-٤٣٣ & وراجع أيضاً: المنار ، مج١١، يونيو ١٩٠٨، بحث المصريين في مسألة الربا، ص٣٢٩-٣٣١.

(٨٤) المنار، مج٩، مايو ١٩٠٦، العمل بالبيع والشراء وغيرهما بالعمولة العرفية، ص٣٠٢.

(٨٥) المنار، مج٧ ، إبريل ١٩٠٤، البيع في الذمة و السلم - أو المضاربة العصرية، ص ١٤٠-١٤٣

(٨٦ المنار، مج٢٨، مايو ١٩٢٧، حكم بناء فنادق المسافرين وإجارتها لغير المسلمين، ص١٨١-١٨٢ .

(٨٧) المنار، مج٩، مايو ١٩٠٦، العمل بالبيع و الشراء وغيرهما بالعمولة العرفية، ص٣٠٢ .

(٨٨) المنار، مج٢٨، مايو ١٩٢٧، حكم بناء فنادق المسافرين وإجارتها لغير المسلمين، ص١٨٣.

(٨٩) نفسه، ص١٨٢-١٨٣.

(٩٠) المنار، مج٢٨، أكتوبر ١٩٢٧، حل أموال أهل الحرب، ص٥٧٦ -٥٧٧.

(٩١) راجع حول الموضوع : طاهر جردان، الاقتصاد الإسلامي، دار وائل للنشر - عمان، ١٩٩٨، ص٣١-٣٣ & وراجع أيضاً : مكسيم رودنسون، مرجع سابق، ص٤٨-٤٩.

(٩٢) راجع: الأفغاني، الخاطرات، الآثار الكاملة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص١٦٠-١٦٩.

(٩٣) راجع تعريف المنار للاقتصاد في: المنار، مج١٨، أكتوبر ١٩١٥، كتاب أصول علم الاقتصاد، ص٧١٨.

(٩٤) محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص٣٧٠.

(٩٥) المنار، مج١ ، شوال ١٣١٦هـ ، الاشتراكية و الدين، ص٩٤٥-٩٤٨.

(٩٦) المنار، مج٩ ، يونيو ١٩٠٦، فصل في حكمة تحريم الربا، ص٣٥٢.

(٩٧) حول بدايات تبلور الطبقة العاملة المصرية وصراعها مع أرباب الأعمال في الفترة ١٨٩٩-١٩٠٧ راجع: عبد المنعم الغزالي الجبيلي، ٧٥عاماً من تاريخ الحركة النقابية المصرية، العربي للنشر والتوزيع ، د.ت، ص٣٧-٤٠.

(٩٨) المنار، مج١٠، إبريل ١٩٠٧، سنن الاجتماع في الحاكمين و المحكومين، ص١٠٨-١٠٩.

(٩٩) المنار، مج١٣، مايو ١٩١٠، اشتراكية الإسلام الحكيمة، ص ٢٥٣.

(١٠٠) نفسه، ص٢٥٣-٢٥٤.

(١٠١) مارسيل كولومب، مرجع سابق، ص٢٢٢-٢٢٣.

(١٠٢) حول الجهود الدعائية المعادية للاشتراكية في هذه الفترة راجع: رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠-١٩٢٥، الأعمال الكاملة، القاهرة ١٩٨٧، المجلد الأول، ص٢٣١-٢٣٥.

(١٠٣) راجع: المنار، مج٢١، أغسطس ١٩١٩، الاشتراكية و البلشفية والدين ، ص٢٥٥-٢٥٦.

(١٠٤) نفسه، ص٢٥٢-٢٥٣.

(١٠٥) نفسه، ص٢٥٣.

(١٠٦) نفسه، ص٢٥٣-٢٥٤.

(١٠٧) حول السياق الاقتصادي لإجراءات التضييق تلك، راجع: مؤلف مجهول، موجز تاريخ الحزب الشيوعي، موسكو، ١٩٧٥، ص٣٥٤-٣٥٥.

(١٠٨) المنار ، مج٢٩، سبتمبر ١٩٢٨، الاشتراكية في عهدنا الحاضر، ص٣٨٢-٣٨٣.

(١٠٩) المنار، مج٣١ ، مايو ١٩٣١، فصل في فوائد الزكاة المفروضة و الصدقات والإصلاح المالي للبشر، ص٥٦٦-٥٦٨.

(١١٠) نفسه، ص٥٦٨-٥٦٩.

(١١١) مكسيم رودنسون ، مرجع سابق، ص٢٢٢.

(١١٢) راجع آراء اقتصادية متقدمة وعلمية للطهطاوي في: الطهطاوي، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ح١ ص٣١٠-٣١٦ ، ص٣٢٤-٣٢٨ ف وحول مصادر الثقافة الاقتصادية الحديثة لدى الطهطاوي راجع: لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث - الخلفية التاريخية، الجزء الأول، دار الهلال ١٩٩٤، ص٢٨٠.

(١١٣) راجع: المراكشي، مرجع سابق، ص٣٨٧-٣٨٩.

(١١٤) (أنور عبد الملك، نهضة مصر، مرجع سابق، ص٣٤٣-٣٤٤.

(١١٥) راجع حول القضية: صلاح عبد الصبور ، حول مشكلة المسرح المصري، الأعمال الكاملة، الجزء السادس، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩١ ، ص١٤٢-١٦٨.

(١١٦) المنار، مج٤ ، ٢٤ فبراير ١٩٠٢ ، الرقص و العفه والحجاب، ص٩١٧-٩١٩.

(١١٧) نفسه، ص٩١٨.

(١١٨) المنار، مج١٠ ، مارس ١٩٠٧ ، تمثيل القصص أو التياترو، ص٣٨-٤٠.

(١١٩) نفسه، ص٤٠.

(١٢٠) حول ارتباط الفنون الدرامية التركيبية بالتحدي الغربي في الوعي الإسلامي، راجع: جابر عصفور، زمن الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٩، ص٣٧-٤١.

(١٢١) راجع: لطيفة محمد سالم، مصر في الحرب العالمية الأولى، مرجع سابق، ص٢٢٧-٢٣٠.

(١٢٢) حول نموذج لهذا الجدل حول هذه القضية في أوساط المحافظين راجع : المنار ، مج١٧، يونيه ١٩١٤، الخلاعة في التمثيل "راغب القباني" ، ص٥٠٣-٥٠٤.

(١٢٣)المنار، مج١٧، يونيه ١٩١٤، الخلاعة في التمثيل - جواب المنار، ص٥٠٤.

(١٢٤) المنار، مج٢٠، إبريل ١٩١٨، التمثيل العربي: اشتغال المرأة المسلمة به وتمثيل قصص

الأنبياء، ص٣١١-٣١٢.
(١٢٥) المنار، مج٢٦، يوليه ١٩٢٥، النساء والتبرج والتمثيل "فتوى مشيخة الجامع الأزهر"، ص٢١١.
(١٢٦) راجع نص القصيدة في: المنار ، مج٤ ، سبتمبر ١٩٠١، السينوغراف - العوبة الصور المتحركة "مصطفى صادق الرافعي"، ص ٥٠٨-٥٠٩.
(١٢٧) المنار، مج١٢، مايو ١٩٠٩، الصور المتحركة، ص٢٧٠.
(١٢٨) المنار، مج٣٤، يوليه ١٩٣٤، الذهاب إلى المسارح العمومية، ص١٩٢.
(١٢٩) راجع: المنار، مج٩، فبراير - مارس ١٩٠٦، الأسئلة الجاوية في سماع آلات اللهو، ص٣٥-٥١، ١٤١-١٤٧.
(١٣٠) المنار، مج٩ ، مايو ١٩٠٦، كتاب الموسيقى الشرقي ، ص٣١٢-٣١٣.
(١٣١) أحمد الشرباصي، رشيد رضا الأديب و الكاتب الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣١.
(١٣٢) المنار، مج١٤، سبتمبر ١٩١١، سماع الات الملاهي، ص٦٧٣.
(١٣٣) المنار، مج١٧ ، فبراير ١٩١٤، سماع المعازف، ص١٨٥.
(١٣٤) نفسه، ص ١٨٥-١٨٦.
(١٣٥) المنار، مج٣٠، أغسطس ١٩٢٩، تعليم المرأة على الآلات الموسيقية، ص١٨٨.
(١٣٦) المنار، مج٦، نوفمبر ١٩٠٣، لبس القلنسوة المعروفة بالبرنيطة أو التشبه بالنصارى، ص٧١٠-٧١٦.
(١٣٧) المنار، مج١٣، مارس ١٩١٠، لبس البرنيطة، ص١١٤.
(١٣٨) المنار، مج١٩، يوليو ١٩١٦، مسألة الأزياء والعادات من مشخصات الأمم، ص١٢٥.
(١٣٩) نفسه، ص١٢٦-١٢٨ & وقارن مع وجهة نظر الدكتور طه حسين التي صدرت بعد ذلك بأكثر من عشرين عاماً، والقاضية بتمثل نهج الأوربيين في كافة تفاصيل حضارتهم وحياتهم "ما يحمد منها وما يعاب" في: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، الجزء الأول، ص٤١.
(١٤٠) المنار، مج٢٦، أكتوبر ١٩٢٥، مسائل اللباس و الزي، ص٤٢١-٤٢٢.
(١٤١) راجع: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٠، ص٦٤ & وراجع أيضاً: مارسيل كولومب، مرجع سابق، ص١٦٠.
(١٤٢) راجع: رشيد رضا، المنار والأزهر، مصدر سابق ، ص٣.
(١٤٣) المنار، مج٢٧، إبريل ١٩٢٦، حكم الشرع الشريف في لبس القبعة - بيان المعهد الديني في الإسكندرية، ص٢٥-٣٢.
(١٤٤) المنار، مج٢٩، إبريل ١٩٢٨، حكم الثياب الحاذقة التي تصف العورة، ص١٠٨-١٠٩.
(١٤٥) المنار، مج٣١ ، يوليه ١٩٣١، حكم لبس البنطلون ونحوه، ص٧٣٨.
(١٤٦) عزيز العظمة، مرجع سابق، ص ١٠٥- ١٠٦.
(١٤٧) حول الأبعاد الفكرية والدينية لرفض "التصوير" في الفكر الإسلامي راجع: أدونيس، مرجع سابق، ج٣ ، ص٨١-٨٦.

(١٤٨) المنار، مج٦ ، يناير ١٩٠٤، الصور الشمسية، ص٨٦٠-٨٦١.

(١٤٩) المنار، مج١٥، ديسمبر ١٩١٢، اتخاذ الصور والتصوير الشمسي، ص ٩٠٤-٩٠٥.

(١٥٠) المنار، مج١١، مايو ١٩٠٨، حكم صور اليد والصور الشمسية، ص٢٧٧-٢٧٨ & وراجع أيضاً: المنار، مج٢٠، فبراير ١٩١٨، حكم التصوير ووضع الصور والتماثيل واتخاذها، ص٢٧٠-٢٧٦.

(١٥١) راجع نموذجاً لهذه الأسئلة في: المنار، مج١٠، أغسطس ١٩٠٧، أسئلة من سنغافورة عن القرآن بالفونغراف، ص ٤٣٩.

(١٥٢) المنار، مج١٤، سبتمبر ١٩١١، الكسب بآلة الفونغراف، ص٦٧٣.

(١٥٣) المنار، مج١١، سبتمبر ١٩٠٨، الجواب عن مسائل الفونغراف، ص٥٨٢.

(١٥٤) المنار، مج١٠، أغسطس ١٩٠٧، أسئلة من سنغافورة عن القرآن بالفونغراف، ص٤٤٠-٤٤١.

(١٥٥) المنار، مج٢٨، إبريل ١٩٢٧، سماع الغناء و التلاوة من آلة الفونغراف، ص١٢٠.

(١٥٦) المنار، مج٧، أكتوبر ١٩٠٤، التداوي بالأدوية الإفرنجية، ص٥٧٥.

(١٥٧) المنار، مج٤، سبتمبر ١٩٠١، حكم الأعطار الإفرنجية، ص٥٠٠-٥٠٣ & وراجع أيضاً: المنار، مج٤، يناير ١٩٠٢، طهارة الاعطار ذات الكحول والرد على ذي فضول، ص٨٢١- ٨٢٧ ، ص٨٦٦- ٨٧١.

الخاتمـة

على امتداد صفحات الدراسة، ظهر بوضوح أن فكر المنار كان فى جوهره رد فعل دفاعي، استنجد بلحظة الإسلام التأسيسية-بعد فصلها عن واقعها التاريخي - ليواجه بها الاستعمار الغربي وما جلبه من أفكار وقيم وأنماط سلوك، ومن هنا يمكن القول بأن المنار - والإصلاح الإسلامي عامة - كانت فى الأساس محاولة للحفاظ على أسس المجتمع التقليدي ومقاومة ما يتهدده من مخاطر، عبر "تحصين" ثقافته و "سد منافذ الاختراق" دونها.

وبهذا المعني، فإننا نعتقد أن ثمة صفتين أساسيتين ميزتا فكر المنار، فهو من ناحية فكر "مثالي" ، حيث فسر تخلف العالم الإسلامي بالانحراف عن مبادئ "الإسلام الصحيح" الذي كان قائماً -حسب هذه الرؤية- فى الماضي الذهبي، وليس فى ضوء تخلف شروط الواقع المعاش لهذا العالم اقتصاديا واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، وهو من ناحية أخري فكر "محافظ"، حيث كان يعارض فى العمق عناصر العلمنة والحداثة فى الثقافة العربية، أكثر مما يعارض عناصر الجمود فى التراث الإسلامي التقليدي، ولذا انحصرت محاولته الإصلاحية ضمن حدود "ترميم الواقع" وليس تغييره.

وقد زاد من بروز الطابع المحافظ لفكر المنار كممثل للإصلاح الإسلامي، أن هذا الإصلاح عامة كان فى حالة ارتداد دفاعى مستمر نحو الذات ونحو الماضى تبعاً لتعاظم التدخل الأوربى فى العالم الإسلامي، فبينما كان الطهطاوى - بوصفه ممثلا لمشروع نهضة - مستعدا للاعتراف للغرب بعناصر تفوقه فكريا وقيميا كما مادياً وتقنياً، كان على الأفغاني وعبده ومن بعدهما رشيد رضا ومجلته المنار مواجهة تناقض من نوع مختلف، حيث كان هؤلاء أكثر اعتقاداً من الطهطاوى بحتمية انتصار الحداثة، لأنهم أصبحوا فى عصرهم يراقبون تغلغلها السريع فى كافة نواحي حياتهم، لكنهم كانوا أيضاً أكثر خوفاً وحذراً تجاهها، لأنهم اعتبروا أن انتصارها بشكل حاسم - مع ما تجسده من حالة إمبريالية - يعنى تدمير هويتهم وعالمهم بأكمله.

فى ضوء هذا التصور، ينبغي التأكيد على مسألة أساسية، وهى "هشاشة" المحتوى التوفيقي لفكر المنار، حيث قبلت المنار دوماً الجوانب العملية والتقنية

للحداثة على اعتبار أنها "وسائل قوة" تفيد المسلمين فى صراعهم مع الغرب، بينما لم يكن الأمر بالبساطة نفسها بالنسبة لمنظومات الأفكار والقيم التى طرحها التحدي الغربى على الواقع الإسلامى، والتى رفضتها المنار ورأت فيها أدوات لإضعاف العالم الإسلامى واختراقه.

وقد تجلى فكر المنار الدفاعي والمحافظ، فى مجمل أطروحاتها السياسية والاجتماعية، فعلى المستوى السياسى، رفضت المنار قيما حداثية أساسية كالوطنية والعلمانية، وهو ما انعكس فى مواقف عديدة لها على صعيد الممارسة، وحتى بالنسبة للفكرة الديموقراطية التى قبلتها المنار، كان هذا القبول مشروطا بتهميش مبدأ "سيادة الأمة" الذى يشكل جوهر الديموقراطية بوصفه معياراً سياسياً، و وضع هذه السيادة فى المرتبة الثانية، بما يجعل الاعتراف بها مرهوناً دائماً بضرورة التوافق الكامل مع أحكام المعيارية الدينية الثابتة ممثلة فى الكتاب والسنة .

وفى الإطار نفسه، يمكن فهم رفض المنار للدولة المدنية الحديثة كما جسدها "مصطفى كمال" ودفاعها فى المقابل عن "الخلافة" كفكرة و كنظام، بما يثبت التصورات التقليدية حول "السيادة" الدينية.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد كانت نظرة المنار للمرأة على سبيل المثال، تمثل استمراراً وترسيخاً للنظرة الفقهية الكلاسيكية ذات الطابع الذكوري لها، وهى نظرة لا ترى المرأة سوى من منظار "جنسي" و "دوني" مباشر، وعلى صعيد آخر، تميزت رؤية المنار "للتعليم" بذات المحتوى الدفاعي المحافظ، حيث ارتكز عملها فيه على مقاومة أشكال التعليم الحديث بطابعها العلماني الوطني، و ترميم البني التعليمية التقليدية ذات الأساس الدينى عبر تلقيحها شكلياً ببعض معطيات الحداثة، وهى محاولة ثبت على أية حال ضعف جدواها وعدم قدرتها على منح المسلمين نظاما تعليميا عصرياً متكاملا، يعينهم على التكيف مع معطيات العالم الحديث.

* * *

لتحقيق مزيد من الفهم لظاهرة الإصلاح الإسلامي التى كانت المناراحدى أهم حلقاتها، سنتناول هنا مسألة هامة وهى طبيعة البناء الاجتماعي الداعم لهذا الإصلاح، والذى كان هذا الإصلاح - فى نهاية المطاف - يتحدث باسمه .

هشمت عملية الإلحاق الإمبريالى الغربي للعالم الإسلامي فى إطار السوق

الرأسمالية العالمية، البني والعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية القديمة فى هذا العالم، وشوهت فى الوقت ذاته نمو البني والعلاقات البرجوازية فيه، وبمعنى ما، يمكن اعتبار الإصلاح الإسلامى الحديث بمجمله استجابة لهذه المعضلة بالذات وضحية لها فى الوقت نفسه، حيث كان هذا الإصلاح محاولة لمواجهة التدمير الغربي للحوامل التقليدية المستقرة للمجتمعات الإسلامية، ومحاولة للحديث باسم تشكيلات اجتماعية واسعة ارتكزت حياتها على البني الاقتصادية - الاجتماعية القديمة، ولم تستطع تكييف مصالحها مع التحول نحو علاقات الرأسمالية التابعة، فتمت إزاحتها لإفساح المجال للبني والقيم الجديدة، بينما اتخذ من استطاعوا تكييف مصالحهم مع الواقع الجديد مساراً فكرياً آخر تميز عادة بتوجهات اجتماعية محافظة ذات غطاء فكرى لبرالي ومتعاون مع الغرب.

لكن كانت مشكلة الإصلاح الإسلامى الحديث، هى أن ضعف قاعدته الاجتماعية وكونها بالأساس قاعدة "قبل برجوازية"، قد حكم عليه بأن يظل - فى محصلته العامة - إصلاحاً متردداً و"ماضويا"، وعاجزاً عن بناء تصورات جديدة للدين تنسجم مع مطالب المجتمع البرجوازي الحديث .

وطبقا لهذا التصور، تكون الطبيعة الماضوية المتشائمة للإصلاح الإسلامي جزءاً من بنيته نفسها، حيث فرضها عليه استناده إلى القوي الاجتماعية التى سحقتها العلاقة بالغرب، ولعل هذه الطبيعة بالذات هى التى خلقت مقولة "الانحدار التاريخى" باستمرار نحو الأسوأ، التى كانت إحدى المقولات الرئيسية فى خطاب الإصلاح الإسلامي، وبمعنى معين، فإننا إذا افترضنا أن الطهطاوي كان طليعة طبقة برجوازية فى طور التكوين، يصبح من الممكن القول أن المنار كانت تمثل - بشكل ما - تعبيراً عن أزمة هذه الطبقة، سواء بسبب إلحاقها المستمر بمشروع الدولة، أو بسبب الضغط الغربي الإمبريالي المباشر عليها.

هنا بالضبط، تكمن أزمة الإصلاح الإسلامي الجوهرية، خاصة إذا قارناه بالإصلاح الديني الأوربي، فبينما كان الإصلاح الديني الأوربي تعبيراً عن صراع اجتماعي ناضج بين الوعي البرجوازي الحديث وبين قوى الإقطاع، فإن من الصعب النظر للإصلاح الإسلامي الحديث كممثل لطبقة صاعدة، حيث يظل واضحاً استناد هذا الإصلاح بالأساس الى قاعدة اجتماعية تصارع كى لا يتم تهميشها بشكل كامل.

ولهذا، كانت النتائج في الحالتين مختلفة جذرياً، فبينما استطاع الإصلاح الديني الأوربي وضع الدين تحت سلطة العقل وتقديم رؤى دينية جديدة تلائم واقع المجتمعات الأوربية، لم يستطع الإصلاح الإسلامى الحديث بلورة تطور مماثل، فتحول هذا الإصلاح فى النهاية إلى مجرد رافد من روافد السلفية المحدثة، التى لا ترى فى العقيدة حافزاً للتقدم الإنساني، بل ترى فى الإنسان ذاته أداة للعودة إلى نموذج رومانسي مسبق للعقيدة.

قائمة المصـــادر والمراجـــع

وثائق منشـــورة :-

- كرومر "اللورد" تقرير عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر وفي السودان سنة ١٩٠٦، مطبعة المقطم ، ١٩٠٧.
- الجزيرة العربية في الوثائق البريطانية، اختيار وترجمة وتحرير: نجدة فتحي صفوة، المجلد الأول، دار الساقي – بيروت، ٢٠٠٠.
- ذوقان قرقوط، المشرق العربي في مواجهة الاستعمار- قراءة في تاريخ سورية المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ .
- مضابط مجلس النواب، سبتمبر ١٩٢٦ – مايو ١٩٢٧- مارس ١٩٣٢.
- ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية، جمع: علي محمد علي، الجزء الأول، الهيئة العامة للاستعلامات- القاهرة، د.ت.
- اللجنة العليا لحزب اللامركزية الإدارية العثماني، المؤتمر العربي الأول، القاهرة ١٩١٣ .

دوريـــات :-

- الأخبار "القديمة"	١٩٢٧
- الأستاذ	١٨٩٢ ، ١٨٩٣
- الإسلام	١٩٣٣
- الأهرام	١٩٢١ – ١٩٢٢ ، ١٩٢٤ ، ١٩٣٢
- البلاغ	١٩٢٦ – ١٩٢٧ ، ١٩٣٢
- الجريدة	١٩٠٨ ، ١٩١٢
- الرابطة الشرقية	١٩٢٨
- السفور	١٩١٥
- السياسة	١٩٢٥ – ١٩٢٧ ، ١٩٣٢
- السياسة الأسبوعية	١٩٢٦ – ١٩٢٨

- العصور ١٩٢٨
- اللواء ١٩٠٣، ١٩٠٨
- مصر ١٩٠٨، ١٩٢٨
- المقتطف ١٨٨٢، ١٩٠٣
- المقطم ١٨٩٩، ١٩٠٣، ١٩١٠، ١٩٢٥ ١٩٢٧ – ، ١٩٣٣
- المنار "المجموعة الكاملة ١٨٩٨– ١٩٣٥"
- المؤيد ١٩٠١، ١٩٠٩ – ١٩١٠
- نور الإسلام ١٣٥١ هـ
- الهلال ١٩٠٠، ١٩٠٦
- الوطن ١٩٠٨، ١٩١١

رسائل علمية غير منشورة :–

■ أميمة عمران، صحيفة المنار – دراسة تاريخية وفنية، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الإعلام – جامعة القاهرة، ١٩٩٢.

مصادر قلمية عربيـــة ومترجمـــة :–

■ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، الجزء الثالث، دار الكتب الحديثة، د.ت .

■ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت، ١٩٩٢.

■ ابن خلدون، المقدمة، دار القلم – بيروت، ١٩٨١.

■ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ١٩٨٣ .

■ أحمد شفيق باشا، مذكراتي في نصف قرن، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

■ أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

■ إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون: شمائلهم وعاداتهم، ترجمة: عدلي طاهر

نور، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨ .

- إسماعيل مظهر، ملقي السبيل في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث، المطبعة العصرية – القاهرة، د.ت.
- الطاهر الحداد، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار المعارف للطباعة والنشر – سوسة، ٢٠٠٠.
- بورتقاليس بك، البغاء أو خطر العهارة في القطر المصري، ترجمة: داود بركات، القاهرة، ١٩٠٧ .
- الجبرتي، تاريخ الجبرتي – عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الثالث، دار الأنوار المحمدية د.ت .
- جمال الدين الأفغاني، الآثار الكاملة، عدة مجلدات، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢ .
- جمال باشا، مذكرات جمال باشا، ترجمة: علي أحمد شكري، القاهرة، ١٩٢٣ .
- حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر – بيروت، د.ت.
- حسن البنا، مذكرات الدعوة و الداعية، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٩٠.
- حسين الجسر، الرسالة الحميدية فى حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، بيروت، د.ت .
- ساطع الحصري، يوم ميسلون – صفحة من تاريخ العرب الحديث، بيروت، د .ت
- ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت، ١٩٦٥ .
- شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق، ١٩٣٧ .
- طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار النهر للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ .
- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٣.

- عبد الحميد الثانى "السلطان"، مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق: محمد حرب عبد الحميد، القاهرة، ١٩٧٨.
- عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم فى مصر، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٨٧.
- عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، دار المعارف، ١٩٨٤.
- عبد الرحمن الرافعي، محمد فريد رمز الإخلاص والتضحية، دار المعارف، ١٩٨٤.
- عبد الرحمن الرافعي، ثورة ١٩١٩، دار المعارف، ١٩٨٧.
- عبد الرحمن الرافعي، فى أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول، دارالمعارف، ١٩٨٧.
- عبد الرحمن الرافعي، فى أعقاب الثورة المصرية، الجزء الثانى، دارالمعارف، ١٩٨٨.
- عبد الرحمن فهمي، مذكرات عبد الرحمن فهمى - يوميات مصر السياسية، إشراف: يونان لبيب رزق، الجزء الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- عبد الرحمن الكواكبى، الأعمال الكاملة للكواكبى، إعداد وتحقيق: محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٩٥.
- عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني - ذكريات وأحاديث، دار المعارف، ١٩٨٧.
- عبد الكريم العمر "إعداد"، مذكرات الحاج / محمد أمين الحسيني، دار الأهالي - دمشق، ١٩٩٩.
- عبد الله بن الحسين "الملك"، مذكراتى، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم- بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار المعارف للطباعة والنشر - سوسة، ١٩٩٩.

- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مطبعة الجامعة، ١٩٠٣.
- قاسم أمين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ١٩٨٩.
- لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة: عجاج نويهض، تقديم وتعليق: شكيب أرسلان، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٣.
- مالك بن انس، المدونة الكبرى، الجزء الأول، مطبعة السعادة – القاهرة، ١٣٢٣ هـ.
- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون – الإسكندرية، د. ت.
- مجد الدين حفني ناصف "جمع و تبويب"، أثار باحثة البادية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د. ت.
- محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩٠.
- محمد رشيد رضا، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، مطبعة المنار، ١٩٢٨.
- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٣١.
- محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، مطبعة المنار – القاهرة، ١٣٥٣ هـ.
- محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.
- محمد عبد الله عنان، ثلثا قرن من الزمان، كتاب الهلال، ١٩٨٨.
- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، ١٩٩٣.
- مصطفى كامل، أوراق مصطفى كامل، المقالات- الكتاب الثاني، إشراف وتحقيق: يواقيم رزق مرقص، الهيئة المصرية العام للكتاب، ١٩٩٢.
- ميرزا لطف الله خان، جمال الدين الأسد أبادي، ترجمة: صادق نشأت وآخر، القاهرة، ١٩٥٧.
- هدى شعراوي، مذكرات هدى شعراوي رائدة المرأة العربية الحديثة، كتاب الهلال، ١٩٨١.

مراجع عربيـــة ومترجمـــة :-

- إبراهيم العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد، القاهرة، ١٩٦٤ .
- إبراهيم عبده ودرية شفيق، تطور النهضة النسائية في مصر، القاهرة، ١٩٤٥.
- إجناس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة، ١٩٥٥.
- إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخران، بيروت، د.ت .
- إحسان عسكر، نشأة الصحافة السورية، دار النهضة العربية - القاهرة، ١٩٧٢ .
- أحمد السعيد سليمان، التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة، القاهرة، ١٩٦١.
- أحمد الشرباصي، رشيد رضا صاحب المنار- عصره وحياته ومصادر ثقافته، القاهرة، ١٩٧٠.
- أحمد الشرباصي، رشيد رضا الأديب والكاتب الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٦.
- أحمد الشرباصي، رشيد رضا الصحفي والمفسر والشاعر واللغوي، القاهرة، ١٩٧٧.
- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٩٣ .
- أحمد بهاء الدين، أيام لها تاريخ، دار الهلال، ١٩٩٠.
- أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، دار المعارف، ١٩٧٩.
- أحمد زكريا الشلق، العرب والدولة العثمانية من الخضوع إلى المواجهة ١٥١٦-١٩١٦، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
- أحمد عبد الرحيم مصطفي، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١.
- أحمد عبد الرحيم مصطفي، أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، ١٩٩٣.

- أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨.
- أدونيس، الثابت والمتحول، عدة أجزاء، الطبعة الثامنة، دار الساقي- بيروت، ٢٠٠٢.
- أرثر جولدشميت، الحزب الوطني المصري "مصطفي كامل ومحمد فريد"، ترجمة: فؤاد دوارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
- إرنست رامزور، تركيا الفتاه وثورة ١٩٠٨، ترجمة: صالح العلي، بيروت، ١٩٦٠.
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧.
- السيد يوسف، رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف، ميريت للنشر والمعلومات - القاهرة، ٢٠٠٠.
- آلماوتلن، عبد الحميد ظل الله علي الأرض، ترجمة: راسم رشدي، القاهرة، ١٩٥٠.
- إميل توما، جذور القضية الفلسطينية، دمشق، ١٩٨١.
- أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، عدة مجلدات، مكتبة مدبولي- القاهرة، د.ت
- أمين سعيد، تاريخ الدولة السعودية، الجزء الثاني، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، د.ت .
- أنور الجندي، تاريخ الصحافة الإسلامية ، الجزء الأول، القاهرة، د.ت.
- أنور عبد الملك، نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣ .
- أنيس صايغ، الهاشميون والثورة العربية الكبرى، دار الطليعة - بيروت، ١٩٦٦ .
- أنيس صايغ، الهاشميون وقضية فلسطين، دار الطليعة - بيروت، ١٩٦٦.
- ايلز ليكتنشتادتر، الإسلام والعصر الحديث، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
- برهان غليون، نقد السياسة- الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ١٩٩٣.

- تشارلس أدمس، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، ١٩٣٥.
- توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري ١٩٠٨- ١٩١٤، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠.
- توماس أرنولد، الخلافة، ترجمة: جميل معلى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، د. ت .
- جابر عصفور، زمن الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.
- جانكوفكسي - جرشوني، هوية مصر بين العرب والإسلام، ترجمة: بدر الرفاعي، شرقيات، ١٩٩٩ .
- جرجس سلامة، تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، القاهرة، ١٩٦٣.
- جرجس سلامة، أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر ١٨٨٢- ١٩٢٢، القاهرة، ١٩٦٦.
- جلال يحيى، المغرب العربي الحديث والمعاصر، الجزءان الثاني والثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، بيروت، ١٩٨٧.
- حسين فوزي، سندباد مصرى، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠.
- حسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.
- حليم اليازجي، الأيدولوجيا الإصلاحية ومظاهرها فى الفكر العربي الحديث، بيروت، ١٩٨٥.
- حمدي الطاهري، سياسة الحكم فى لبنان، القاهرة، د. ت .
- خيرية قاسمية، الحكومة العربية في دمشق ١٩١٨- ١٩٢٠، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.
- ذوقان قرقوط، تطور الحركة الوطنية في سورية ١٩٢٠- ١٩٣٩، دار الطليعة -

بيروت، ١٩٧٥.

- رفعت السعيد، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، القاهرة، ١٩٨٧ .
- رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار - عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، القاهرة، ١٩٨٥.
- رؤوف عباس، تاريخ جامعة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية - مع دراسة تاريخية للعلاقات العربية التركية، دار النهار - بيروت، ١٩٦٨.
- سعيد إسماعيل علي، دور الأزهر في السياسة المصرية، دار الهلال، ١٩٨٦.
- سليمان موسى، الحركة العربية - المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة ١٩٠٨-١٩٢٤، دار النهار - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧.
- سمير أمين، الأمة العربية، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
- سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩.
- سهام نصار، اليهود المصريون صحفهم ومجلاتهم ١٨٧٧ - ١٩٥٠، العربي للنشر والتوزيع، د. ت .
- سهام نصار، موقف الصحافة المصرية من الصهيونية ١٨٩٧- ١٩١٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- صابر أحمد نايل، العلمانية في مصر بين الصراع الديني والسياسي ١٩٠٠-١٩٥٠، القاهرة، ١٩٩٧.
- صلاح العقاد، المغرب العربي، القاهرة، ١٩٦٢.
- صلاح العقاد، المشرق العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٩٨.
- صلاح عبد الصبور، الأعمال الكاملة، الجزء السادس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.
- طارق وجاكلين إسماعيل، الحكومة والسياسة في الإسلام، ترجمة: سيد حسان، بيروت، ١٩٩٦.

- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.
- طاهر جردان، الاقتصاد الإسلامى، دار وائل للنشر - عمان، ١٩٩٨.
- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، القاهرة، ١٩٨٦.
- عادل حسن غنيم، الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٧- ١٩٣٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
- عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي فى العصر الحديث، الإسكندرية، ١٩٧٠.
- عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية حتى سنة ١٩١٤، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.
- عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية، مكتبة مدبولى - القاهرة، ١٩٧٥.
- عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها، ترجمة: نادية السنهوري وتوفيق الشاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
- عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخى للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ١٩٨٥.
- عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، الجزءان الأول والثاني، القاهرة، ١٩٩٢ ، ١٩٨٦.
- عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨- ١٩٣٦، مكتبة مدبولي، ١٩٨٣.

- عبد العظيم رمضان، الغزوة الاستعمارية للعالم العربي وحركات المقاومة، دار المعارف، ١٩٨٥.
- عبد الله حنا، الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان في النصف الأول من القرن العشرين، دار الأهالي - دمشق، ١٩٨٧.
- عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، دار الأهالي - دمشق، ١٩٩٤.
- عبد الله العروي، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربى، ١٩٩٧.
- عبد الله العروي، ثقافتنا فى ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.
- عبد المتعال الصعيدي، المجددون فى الإسلام، القاهرة، د. ت.
- عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح فى الأزهر، مطبعة الاعتماد بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٥١.
- عبد المنعم الدسوقي الجميعي، الجامعة المصرية القديمة - نشأتها ودورها فى المجتمع ١٩٠٨- ١٩٢٥، دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
- عبد المنعم الدسوقي الجميعي، مجمع اللغة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
- عبد المنعم الغزالي الجبيلي، ٧٥ عاماً من تاريخ الحركة النقابية المصرية، العربي للنشر والتوزيع، د. ت.
- عبد الوهاب بكر، مجتمع القاهرة السري ١٩٠٠- ١٩٥١، العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.
- عبد الوهاب المسيري، الأيدولوجيا الصهيونية، الجزء الأول، الكويت، ١٩٨٢.
- عثمان أمين، رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ١٩٩٦.
- عزت قرني، فى الفكر المصرى الحديث - محاولات فى إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ .
- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت،

.١٩٩٨

■ علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير- بيروت، ١٩٨٥.

■ علي عبد اللطيف حميدة، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ١٩٩٨.

■ علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩١٤، الأهلية للنشر والتوزيع- بيروت، ١٩٨٠.

■ علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥.

■ عماد هلال، البغايا في مصر: دراسة تاريخية اجتماعية ١٨٣٤- ١٩٤٩ ، العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

■ عواطف عبد الرحمن، مصر وفلسطين، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٨٥.

■ غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

■ فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة: خيري الضامن وجلال الماشطة، موسكو، ١٩٨٦.

■ فرج بن رمضان، قضيةالمرأة في فكر النهضة، دار الحوار- اللاذقية، ١٩٨٩.

■ فريال حسن خليفة، أهمية العقل: الإصلاح الديني والتواصل الحضاري، مصر العربية للنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠٠٠.

■ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، ١٩٧٩.

■ فؤاد شاهين، الطائفية في لبنان، دار الحداثة- بيروت، ١٩٨٦.

■ قدري قلعجي، الثورة العربية الكبرى ١٩١٦- ١٩٢٥، بيروت، ١٩٩٨.

■ كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة - بيروت، ١٩٩٢.

■ كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل، مركز

دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

- لطيفة محمد سالم، مصر في الحرب العالمية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- لطيفة محمد سالم، المرأة المصرية والتغيير الاجتماعي ١٩١٩– ١٩٤٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث – الخلفية التاريخية، الجزء الأول، دار الهلال، ١٩٩٤.
- لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث – الخلفية التاريخية، الجزء الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
- ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي في مصر والشام، ترجمة: بشير السباعي، شرقيات، ١٩٩٧.
- ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.
- مارسيل كولومب، تطور مصر ١٩٢٤– ١٩٥٠، ترجمة: زهير الشايب، مكتبة مدبولي، د. ت .
- مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر – بيروت، ١٩٧٢.
- محمد أبو الأسعاد، سياسة التعليم في مصر تحت الاحتلال البريطاني ١٨٨٢–١٩٢٢، طيبة للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
- محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره – آراؤه و فقهه، دار الفكر العربي – القاهرة، ١٩٩١.
- محمد أبو زهرة، ابن حنبل، حياته وعصره – آراؤه و فقهه، دار الفكر العربي – القاهرة، ١٩٩٧.
- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، دار الفكر العربي – القاهرة، د. ت .
- محمد أبو زهرة، بحوث في الربا، دار الفكر العربي – القاهرة، ١٩٨٦.

- محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة – بيروت، ٢٠٠٢.
- محمد الحداد، محمد عبده – قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة – بيروت، ٢٠٠٣.
- محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي ١٥١٤– ١٩١٤، القاهرة، د. ت.
- محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، ١٩٩٦.
- محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، دار الحوار – اللاذقية، ٢٠٠٠.
- محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، سينا للنشر، الطبعة الأولي، ١٩٨٧.
- محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥.
- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي– مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- محمد عبد الرحمن برج، مصر والحركة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.
- محمد عزة دروزة، تركيا الحديثة، بيروت، ١٩٤٦.
- محمد عمارة ، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، ١٩٨٨.
- محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، ١.٩٨٨
- محمد عمارة، نظرية الخلافة الإسلامية، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩.
- محمد مالكي، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول، المطبعة النموذجية، ١٩٨٠.
- محمد مصطفى صفوت، محاضرات في المسألة الشرقية ومؤتمر باريس، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨.

- محمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني، دار المعارف - القاهرة، ١٩٦١.
- محمود متولي، الجذور التاريخية للرأسمالية المصرية و تطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
- مصطفى الحفناوي، ابن سعود: سياسته- حروبه- مطامعه، القاهرة، ١٩٣٤.
- مصطفى خالدى وعمر فروخ، التبشير و الاستعمار في البلاد العربية، بيروت، ١٩٥٧.
- مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي- القاهرة، ١٩٦٤
- مصطفى النحاس جبر، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية ١٩١٤- ١٩٣٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.
- مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الطليعة- بيروت، ١٩٦٨.
- ملحم قربان، تاريخ لبنان السياسي الحديث، الجزء الأول، بيروت، ١٩٨١.
- منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة: رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، ١٩٩٧.
- مؤلف مجهول، موجز تاريخ الحزب الشيوعي، دار التقدم- موسكو، ١٩٧٥.
- نائلة السليني الراضوي، تاريخية التفسير القرآني- قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.
- ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، الكويت، ١٩٨٦.
- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار أمواج، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
- نصر الدين عبد الحميد نصر، مصر وحركة الجامعة الإسلامية ١٨٨٢- ١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، الإسكندرية، ١٩٦٤.
- هاملتون جب وهارولد بووين، المجتمع الإسلامي والغرب،الجزء الثاني، ترجمة: أحمد عبد الرحيم مصطفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

■ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، بيروت، ١٩٨١.

■ هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ١٩٩٢.

■ هند أمين البديري، أراضي فلسطين بين مزاعم الصهيونية وحقائق التاريخ، جامعة الدول العربية، ١٩٩٨.

■ وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة- بيروت، ١٩٨٠.

■ وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير، بيروت، ١٩٨٦.

■ وجيه كوثرانى، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا "دراسة ونصوص"، دار الطليعة- بيروت، ١٩٩٦.

■ يونان لبيب رزق، الحياة الحزبية في مصر في عهد الاحتلال البريطاني ١٨٨٢- ١٩١٤، القاهرة، ١٩٧٠.

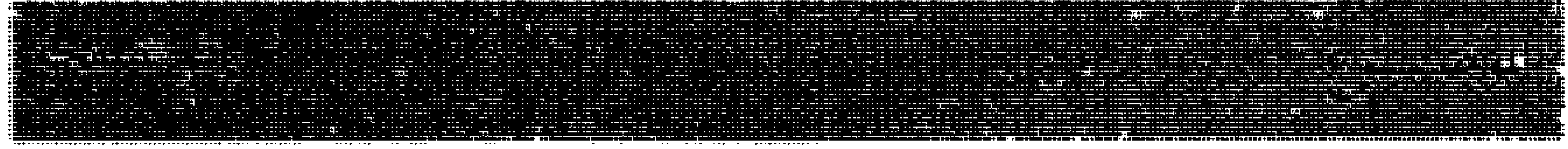
مصادر قلمية أجنبيـــة :-

* Blunt, W.S, My Diaries, London, 1932 .
* Cromer, Modern Egypt, vol.2, London, 1908.
* Storrs. Ronald, The memoirs of sir / Ronald Storrs, New York, 1937.

مراجع أجنبـــية :-

*Ahmed, J.M, The intellectual origins of Egyptian nationalism, Oxford, 1960.
* Badawi. Zaki, The reformers of Egypt London, 1976
* Dunne. Heyworth, An introduction to the history of education in modern Egypt.
* Dunne. Heyworth, Religious and political trends in modern Egypt, Washington, 1950 London, 1939.
* GIBB. H, Modern Trends in Islam, New York, 1975.
* Haim. S, Arab nationalism, California, 1964.
* Kedouri. Elie, Afghani and Abduh, London, 1966.
* Kerr. M, Islamic reform: the political and legal theories of Mouhammed Abduh and Rashid Rida, university of California press, 1966.
* Lewis. Bernard, The emergence of modern Turkey, Oxford, 1961.
* Lewis. Bernard, Islam in history, London, 1973.
* Reid, D.M, Cairo university and the marking of modern Egypt, Auc press, 1991.
* Rosenthal. Erwin, Islam in the modern national state, Cambridge, 1965.
* Rosenthal. Franz, The muslim concept of freedom, Leiden, 1960.
* Russell Pasha. Thomas, Egyptian service 1902 - 1946, London, 1949.
* Safran. Nadav, Egypt in search of political community, Harvard, 1961.
* Shahin. Emad, Rashid Rida and the west, Virginia, 1993.
* Shaw. Stanford, History of the Ottoman empire and modern Turkey, Vol.2, Cambridge, 1977.
* Smith, W.C, Islam in modern history, Princeton, 1957.
* Vatikiotis, P.J, The modern history of Egypt, London, 1969.

المحتويات



صدر فى هذه السلسلة

١- الأصول التاريخية لمسألة طابا ، دراسة وثائقية .

د. يونان لبيب رزق .

٢- مجمع اللغة العربية ، دراسة تاريخية .

د. عبد المنعم الدسوقى الجميعى .

٣- التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة فى فكر الشيخ محمد عبده

د. زكريا سليمان بيومى .

٤- الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية فى العصر الحديث .

د. محمد كمال يحيى .

٥- رؤية فى تحديث الفكر المصرى ، الشيخ حسين المرصفى وكتابة رسالة الكلم الثمان مع النص الكامل للكتاب.

د. احمد زكريا الشلق .

٦- صياغة التعليم المصرى الحديث ، دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية ١٩٢٣-١٩٥٢.

د. سليمان نسيم .

٧- دور مصر فى افريقيا فى العصر الحديث .

د. شوقى عطا الله الجمل .

٨- التطورات الاجتماعية فى الريف المصرى قبل ثورة ١٩١٩ .

د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .

٩- المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية ١٩١٩ - ١٩٤٥ .

د. لطيفة محمد سالم.

١٠- الأسس التاريخية للتكامل الاقتصادى بين مصر والسودان، دراسة فى العلاقات الاقتصادية المصرية السودانية ١٨٢١ - ١٨٤٨ .

د. نسيم مقار .

١١- حول الفكرة العربية فى مصر ،دراسة فى تاريخ الفكر السياسى المصرى المعاصر .
د. فؤاد المرسى خاطر .
١٢- صحافة الحزب الوطنى ١٩٠٧ - ١٩١٢، دراسة تاريخية.
د. يواقيم رزق مرقص .
١٣- الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور .
د. سامية حسن ابراهيم .
١٤- العلاقات المصرية السودانية ١٩١٩ - ١٩٢٤.
د. أحمد دياب .
١٥- حركة الترجمة فى مصر فى القرن العشرين .
د. أحمد عصام الدين .
١٦- مصر وحركات التحرر الوطنى فى شمال أفريقيا .
د. عبد الله عبد الرازق ابراهيم .
١٧- رؤية فى تحديث الفكر المصرى، دراسة فى فكر أحمد فتحى زغلول.
د. أحمد زكريا الشلق .
١٨- صناعة تاريخ مصر الحديث ، دراسة فى فكر عبد الرحمن الرافعى.
د. حمادة محمود إسماعيل .
١٩- الصحافة والحركة الوطنية المصرية ١٩٤٥- ١٩٥٢، من ملفات الخارجية البريطانية .
د. لطيفة محمد سالم .
٢٠- الدبلوماسية المصرية وقضية فلسطين ١٩٤٧ - ١٩٤٨ .
د. عادل حسن غنيم .
٢١- الجمعية الوطنية المصرية سنة ١٨٨٣،جمعية الانتقام.
د. زين العابدين شمس الدين نجم .
٢٢- قضية الفلاح فى البرلمان المصرى ١٩٢٤ - ١٩٣٦
د. زكريا سليمان بيومى .
٢٣- فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ١٨٢٠ - ١٩١٤ .
د. حلمى أحمد شلبى .
٢٤- الأزهر ودوره السياسى والحضارى فى أفريقيا .
د. شوقى الجمل .

٢٥- تطور النقل والمواصلات الداخلية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى ١٨٨٢ - ١٩١٤.
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
٢٦- جمعية مصر الفتاه ١٨٧٩، دراسة وثائقية .
د. على شلش .
٢٧- السودان فى البرلمان المصرى ، ١٩٢٤ - ١٩٢٦ .
د. يواقيم رزق مرقص .
٢٨- عصر حككيان
د. أحمد عبد الرحيم مصطفى .
٢٩- صغار ملاك الأراضى الزراعية فى مديرية المنوفية ١٨٩١ - ١٩١٣ .
د. حلمى أحمد شلبى .
٣٠- المجالس النيابية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى .
د. سعيدة محمد حسنى .
٣١- دور الطلبة فى ثورة ١٩١٩ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
٣٢- الطليعة الوفدية والحركة الوطنية ١٩٤٥ - ١٩٥٢ .
د. إسماعيل محمد زين الدين .
٣٣- دور الاقاليم فى تاريخ مصر السياسى .
د. حمادة محمود إسماعيل .
٣٤- المعتدلون فى السياسة المصرية .
د. أحمد الشربينى السيد .
٣٥- اليهود فى مصر .
د. نبيل عبد الحميد سيد أحمد
٣٦- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .
د. الهام محمد على ذهنى .
٣٧- المعتدلون فى السياسة المصرية .
ماجدة محمد حمود .
٣٨- مصر والحركة العربية .
د. محمد عبد الرحمن برج .

٣٩- مصر وبناء السودان الحديث .

د. نسيم مقار .

٤٠- تطور الحركة النقابية للمعلمين المصريين ١٩٥١ - ١٩٨١ .

د. محمد أبو الاسعاد .

٤١- الماسونية فى مصر .

د. على شلش .

٤٢- القطن فى العلاقات المصرية البريطانية ١٨٣٨ - ١٩٤٢ .

د. عاصم محروس عبد المطلب .

٤٣- المفكرون والسياسة فى مصر المعاصرة .

د. محمد صابر عرب .

٤٤- السودان فى البرلمان المصرى .

د. يواقيم رزق مرقص

٤٥- طوائف الحرف فى مصر ١٨٠٥ - ١٩١٤ .

د. عبد السلام عبد الحليم عامر .

٤٦- مصر ومنظمة المؤتمر الاسلامى ١٩٧٩ - ١٩٨٧ .

د. عبد الله الأشعل .

٤٧- السياحة فى مصر خلال القرن التاسع عشر ١٨٩٨ - ١٨٨٢، دراسة فى تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى .

د. السيد سيد أحمد توفيق دياب .

٤٨- حوادث مايو ١٩٢١، صفحة مجهولة من ثورة ١٩١٩.

د. حمادة محمود اسماعيل .

٤٩- حدود مصر الغربية، دراسة وثائقية .

د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .

٥٠- الدور الأفريقى لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

د. شوقى الجمل .

٥١- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرن التاسع عشر ١٨٠٥ - ١٨٧٩ .

د. الهام محمد على ذهنى .

٥٢- الصحافة المصرية والحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال ١٨٨٢ - ١٩٢٢ .

د. رمزى ميخائيل .

٥٣- المؤرخون والعلماء فى مصر فى القرن الثامن عشر .

د. عبد الله محمد عزباوى .

٥٤- الحزب الديمقراطى المصرى ١٩١٨ - ١٩٢٣.

د. أحمد زكريا الشلق.

٥٥- الخطاب السياسى الصوفى فى مصر

د. محمد صبرى الدالى.

٥٦- الطيران المدنى فى مصر

د. عبد اللطيف الصباغ.

٥٧- تاريخ سيناء الحديث.

د. صبرى العدل.

٥٨- الجسد والحداثة: الطب والقانون في مصر الحديثة.

د. خالد فهمى.

٥٩- مصطفى النحاس رئيساً للوفد.

د. مختار أحمد نور .

٦٠ - الفرنسيون فى صعيد مصر.

د. ناصر أحمد إبراهيم.

٦١- حزب الكتلة الوفدية.

د. منصور عبد السميع منصور.

٦٢- الجريمة فى مصر فى النصف الأول من القرن العشرين .

د.عبد الوهاب بكر.

٦٣- عبـــد الناصـــر و السياسة الخارجية الأمريكية.

د. محمد عبدالوهاب سيد احمد.

٦٤- المازنى سياسياً.

د.حمادة محمود إسماعيل.

٦٥- قبل أن يأتى الغرب...

ناصر عبدالله عثمان.

٦٦- الخارجية المصرية ١٩٣٧ ـ ١٩٥٣.

د.صفـــــاء شـاكـــر.

٦٧- الطلبة والحركة الوطنية فى مصر ١٩٢٢ ـ ١٩٥٢.

د.عاصم محروس.

٦٨- الـوطنيـــة الأليـفــة.

د.تميم البرغوثى.

٦٩- الفلاح والسلطة والقانون.

د.عماد هلال

٧٠- أحوال مصر الإدارية والاقتصادية فى القرن التاسع عشر.

د.زين العابدين شمس الدين

وبين يديك العدد (٧١).

٧١- جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة، رشيد رضا ومجلة المنار .

أحمد صلاح الملا

مصر النهضة

(المجلد الثالث) (الجزء الثاني عشر)

يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً وما يذكر الا اولو الالباب

المنار

١٣١٥

فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولو الالباب

(قال عليه الصلاة والسلام : ان للاسلام صوى و « مناراً » كمنار الطريق)

(مصر في يوم الخميس غرة ربيع الاول سنة ١٣١٨ — ٢٨ يونيه (حزيران) سنة ١٩٠٠)

القضاء والقدر

قضت سنة الله في خلقه بان للعقائد القلبية سلطاناً على الاعمال البدنية فما يكون في الاعمال من صلاح او فساد فانما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها على ما بينا في بعض الاعداد الماضية ورب عقيدة واحدة تأخذ باطراف الافكار فيتبعها عقائد ومدركات اخرى ثم تظهر على البدن باعمال تلائم اثرها في النفس ورب اصل من اصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال اذا عرضت على الانفس في تعليم او تبليغ شرع يقع فيها الاشتباه على فهم السامع فيلتبس عليه بما ليس من قبيلها وتصادف عنده بعض الصفات الرديئة او الاعتقادات الباطلة فيعلق بها عند الاعتقاد شيء مما تصادفه وفي كلا الحالين يتغير وجهها ويختلف اثرها وربما تبعها عقائد فاسدة مبنية على الخطأ في الفهم او على خبث الاستعداد فتنشأ عنها وذلك على غير علم من المعتقد كيف اعتقد ولا كيف يصر بالظواهر يظن ان تلك الاعمال انما نشأت عن الاعتقاد

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة